

**Российское Философское общество
Уральский государственный университет им.А.М.Горького
Межвузовский центр проблем непрерывного
гуманитарного образования
Уральская ассоциация высшего гуманитарного
и социально-политического образования**

ФИЛОСОФСКАЯ ЖИЗНЬ УРАЛА

Проблемы истории философии

Альманах

**Екатеринбург
1999**

ББК ЮЗ (2Р36) 6
Ф 562

Печатается по решению Межвузов-
ского центра проблем непрерывного
гуманитарного образования

**Философская жизнь Урала. Проблемы истории философии.
Альманах. Екатеринбург, 1999. – 333 с.**

**В альманахе представлены избранные статьи уральских
авторов, ведущих историко-философские исследования. Пре-
имущественное внимание уделено мировоззренческим пробле-
мам классической философии как человековедения.**

Для философов, обществоведов, культурологов.

**The Philosophers of the Urals Region. The Problems of the
History of Philosophy.**

**The almanac consists of a selected articles of the Urals authors
whose field of research is the history of philosophy. Classical philoso-
phy as an anthropological world view is in a focus of attention.**

Редактор-составитель проф. И.Я.Лойфман

Ответственный за выпуск проф. Н.Н.Целищев

**© Уральский государственный университет
им.А.М.Горького, 1999**

Ad hoc

Урал философский... — понятие достаточно неопределенное. Хотя интуитивно, наверное, ясное всем, кто причастен к философии. Во всяком случае уральские философы давно имеют оригинальную физиономию, давно уже говорят об Уральской философской школе. Правда, связывают ее основание с разными родоначальниками.

Я намеренно не буду называть имен уральских философов: их все знают. Скажу лишь, что нет, наверное, сколько-нибудь значимой философской проблемы, по поводу которой не говорили и не писали бы на Урале. Если не в Екатеринбурге (Свердловске), то в Перми, если не в Челябинске, то в Оренбурге, если не в Кургане, то в Ижевске...

Даже в самые мрачные времена сталинизма в философии был плюрализм, в том числе и по части понимания ее предмета. Он необходимо вытекает из категориального строя философии и пристрастности философов. И на Урале были и есть онтологи и гносеологи, антропологи и аксиологи... Тематика научных исследований — от теории бытия до истории философии.

Мне особо хочется сказать о том, что на Урале не много нашлось желающих поддержать идущее с самого верха оплевывание философии Маркса. Той философии, которая, к сожалению, фактически была не востребована «ни до», «ни во время», «ни после» и которую мало кто знал толком.

Более тридцати лет назад в Свердловске был создан философский факультет, третий в тогдашней России после Москвы и Ленинграда. Философский факультет Уральского государственного университета им.А.М.Горького с его мощной докторантурой и аспирантурой, с его диссертационными советами, как и Институт по переподготовке и повышению квалификации преподавателей гуманитарных и социальных наук, придают особый колорит уральской философии, профессионализму и научным интересам специалистов. На Урале не мог не возникнуть Институт философии и права Уральского отделения Российской Академии наук.

Впереди Второй Российский философский конгресс (7—11 июня 1999 г.). Его тема — «XXI век: будущее России в философском измерении». Место проведения — город Екатеринбург.

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ КЛАССИЧЕСКОГО МАРКСИЗМА И ПРОБЛЕМА РОССИИ

Динамика современной духовной ситуации, взятой в ее основных тенденциях, определяется во многом нашей способностью теоретически и методологически корректно поставить и решить вопрос об отношении современного марксизма к классическому наследию его основоположников. Исторический опыт трех русских революций, «великого перелома» 1929 года и строительства социализма в стране неклассического типа развития образует ту дистанцию, которая превращает нашу духовную связь с классическим наследием в **проблему**. Внутреннее содержание этой проблемы — не только несомненный факт развития марксистской теории в специфических условиях России.

Вопрос ставится нами в иной плоскости: чем определяется эволюция классического марксизма, переход созданной Марксом и Энгельсом теории в иные исторические формы существования, включая и русский марксизм с конца XIX века до настоящего времени. С нашей точки зрения, речь должна идти о системе культурно-исторических оснований классического марксизма, включение в которую «проблемы России» вызвало необходимость принципиальных изменений этой теории и обнаружило ее ограниченность в истолковании всемирно-исторического процесса, существенно сближающее философию истории Маркса времен «Капитала» с философско-исторической европоцентристской концепцией Гегеля. Является ли **всемирность** истории делом европейских народов вопреки России или она достигается только слиянием двух потоков — Европы и России — в единую коммунистическую революцию — таков вопрос, вставший перед Марксом в последние годы его жизни, таков вопрос, вставший перед современными марксистами, — и как предпосылка их теоретического самоопределения в кругу задач эпохи, и как предпосылка обновления и актуализации их духовной связи с классическим наследием.

Исходный пункт наших размышлений — сопряженность актуального и исторического аспектов данной проблемы. Отвечая на вопрос: **что** произошло, мы не можем не ответить на вопрос **почему** это произошло? И при этом за всеми нашими рассуждениями вновь и вновь возникает третий вопрос: а могло ли быть

иначе? Реальность наших дней — сталинизм, и как теория и как практика социалистического строительства. Нежелание трезво взглянуть на происходящее, осознать, что сталинизм — не дурной сон, не случайный зигзаг нашей истории, а одна из ее альтернативных (каким-то другим, но каким?) тенденций, как раз и создает ту духовную ситуацию, в которой неизбежны колебания, нерешительность и половинчатость в проведении преобразований, которая ставит под знак вопроса необратимость перестройки. Основная цель последней — радикальная и осознанная десталинизация общества: утверждение положительных идеалов перестройки невозможно без сознательного отрицания сталинизма, который до сих пор реально существует не просто в виде некоторых остаточных, полуизжитых негативных проявлений, «деформаций» социализма, в общем и целом соответствующего своему понятию, а именно как системный принцип общественной организации во всех сферах и на всех уровнях этой организации.

В последние годы в философской публицистике вопрос о духовном содержании и идейных истоках сталинизма получил двоякую интерпретацию. В одном случае утверждается, что доктринальным источником сталинизма является классический марксизм, внутренние «погрешности» которого получили впоследствии столь уродливую форму развития, причем развития если и не неизбежного, то закономерного и логического, и исторического¹. В другом случае сталинизм объявляется продолжением вульгарно-социалистических учений типа дюринговского, либо — «грубого коммунизма», опасность которых Маркс и Энгельс вполне признавали и критике теоретических основ которых посвятили немало усилий, так что сталинизм возник «вопреки классическому марксизму и не имеет с ним ничего общего — ни генетически, ни идейно².

На наш взгляд, такая постановка вопроса является тупиковой, поскольку неявно опирается на характерное именно для Сталина представление о раздельно-слитном соотношении между теорией и практикой. С точки зрения гносеологического принципа отражения теория понималась как «эпифеномен» практики, нечто идущее «вслед» за практикой, выступавшей в качестве критерия истинности теории. С точки зрения социологического принципа активности общественного сознания по отношению к общественному бытию теперь уже теория принималась в качестве основания практики, получавшей значение третьей, высшей ступени процесса познания. Данное соотношение между теорией и

практикой специфическим образом проявлялось в структуре самой теории, где можно было обнаружить не изменяющееся со временем, «сакральное» ее ядро, кристаллизованные «зерна» абсолютной истины, представленные работами классиков марксизма, и ее периферию — область относительно истинного знания, оперативно-функциональную часть теории, еще ждущую своей практической легитимации. Состыковка различных блоков теории в одно целое совершалась за счет незаметной, но более или менее постоянной реконструкции ядра теории, из которого раз за разом изымались положения, могущие противоречить вновь вводимым элементам теории. Само собой разумеется, что целостность теории могла сохраняться за счет упрощения, вульгаризации ее ядра — классического наследства.

Вскрыв «механику» подобного развития марксистской теории, можем ли мы вслед за А.Ципко утверждать, что сталинизм есть результат прямого и имманентного развития классического марксизма? Это означало бы поверить Сталину на слово. Но с другой стороны, можем ли мы вместе с Г.Лисичкиным считать, что сталинизм есть совершенно чужеродное марксизму образование, паразитирующее на нем и связанное с ним не идейно, а в лучшем случае только терминологически. Ведь в этом случае мы опять-таки в соответствии со сталинской парадигмой наделяем классический марксизм статусом абсолютно истинного знания, существующего в мире отвлеченных абстракций, по ту сторону реальной истории. Тупиковый характер указанных подходов к оценке сталинизма проявляется также в чрезмерном акцентировании внимания на личности Сталина, что прямо или косвенно приводит к его реабилитации. В первом случае историческая ответственность или, если угодно, вина делится между Сталиным и его предшественниками, от Маркса до Робеспьера, так что в конечном итоге за все отвечает «история», закономерности которой будто бы предопределили данный вариант развития. Во втором случае мы получаем образ великой личности с отрицательным знаком, по существу отождествляем Сталина с историей, вновь перекладывая на последнюю ответственность за происшедшее.

Личностный «момент» вторгается в наши рассуждения не случайно: помимо личности невозможно раскрыть действительную взаимосвязь между теорией и практикой. «Внося то или другое изменение в свою тактику, подвергая тем или другим переделкам свою программу, революционеры часто и не подозревают, какому серьезному испытанию они подвергают общепризнан-

ные в их среде учения. Многие из них так и умирают в тюрьмах или на виселицах, вполне уверенные в том, что они действовали именно в духе тех учений, между тем как в сущности они были представителями новых тенденций, возникших на почве старых теорий, но уже переросших их и готовых найти новое теоретическое выражение»³. Только введение в контекст проблемы личностного начала дает возможность обнаружить исторический характер взаимосвязи между теорией и практикой, дает возможность избежать опасности наделить либо практику, либо теорию характером трансцендентального субъекта, господствующего над историей. Личностное начало истории — исходная точка понимания ее не просто в качестве совокупности объективных закономерностей, первичных по отношению к деятельности личности и делающих эту последнюю случайной и переменной (в смысле возможности безболезненной замены одной личности на другую) величиной. За вычетом личностей из истории в ней не остается ничего, кроме пустой тавтологии, простого равенства с самой собой. Марксов историзм предполагает сопоставление личности с исторической закономерностью на «фоне» объективных условий, доставшихся от прошлого и составляющих основу исторической деятельности личности. Такого рода форма совпадения личности и истории, их конкретное тождество есть **ситуация** — историческое событие, включающее в свой объем целостную совокупность объективных и субъективных условий деятельности личности, ее связей с другими людьми, обладающее ярко выраженной индивидуальной физиономией, не разложимое на составляющие элементы и в этом отношении не сводимое к какой-либо общей формуле. Мы вполне согласны с положением Э.Ю.Соловьева о том, что анализ ситуации — глубинное выражение Марковского историзма⁴. Понятие ситуации указывает, что личность — естественно, при определенных, доставшихся ей по наследству обстоятельствах — сама творит свою историю. И не только ту, что есть и будет, но и ту, что **была**: в своей деятельности по созиданию настоящего и будущего личность заново пересоздает прошлое.

Последнее утверждение не кажется столь уж вычурным в свете Марковского понимания исторического процесса как движения органической системы, которая превращает в ходе своего движения собственные предпосылки и условия во внутренние элементы себя самой. Втянутое в процесс становления нового прошлое утрачивает форму готового и свершившегося, обнаруживает в новой системе отношений те тенденции, которые не по-

лучили в свое время полного развития и могут быть реализованы в этой системе отношений. Становление нового всегда есть восстановление прошлых альтернатив — не только тех, что составили его прямую и непосредственную предпосылку, но и вариантов развития, чуждых или даже антагонистических по отношению к становящемуся новому. Это пересоздание прошлого чревато разрывом с историей, точнее, возможностью разрушения той направленности и формы развития, которая, казалось, с неизбежностью предполагается непосредственными предпосылками. Оно чревато возрождением негативных по отношению к новому тенденций развития, уже преодоленных было на предшествующих этапах, которые на новом этапе возникают как бы ниоткуда и, будучи помноженными на средства современной цивилизации, оказываются чрезвычайно мощным фактором торможения (деформации) «расчетного» пути развития, захватывая врасплох мышление, ориентированное на монологику прогрессивного восхождения. Феномен Сталина, равно как и Луи Бонапарта, стоит в ряду этих «роковых» событий истории, нарушающих ее видимую рациональность.

Причина (возможно, не единственная и даже не основная) подобных мутаций в истории — огромная роль духовного начала, ментальности в движении органических систем социального типа. «...Маркс совершенно особо представлял себе социальные системы: в каждом случае он строил свое исследование так, что уже в исходном пункте имел дело с системами, реализующимися и функционирующими посредством сознания, то есть такими, которые содержат в себе свои же отображения в качестве необходимого элемента (или, иначе говоря, включают в себя сознание наблюдателя в качестве внутреннего элемента собственного действия)»⁵. Поэтому-то, решая вопрос о характере связи сталинизма с классическим марксизмом, необходимо установить, на какую историческую ментальность опиралось мышление Маркса, какими **были** и какими **могли быть** его культурно-исторические основания, с тем чтобы в своем последующем развитии марксистская теория не была захваченной «врасплох» гигантским выбросом исторического материализма, вызвавшего возникновение сталинизма как теории и практики социализма не только русского, но и мирового масштаба. Иными словами, вопрос о перспективах развития теории Маркса и о том, явился ли сталинизм одним из вариантов этого развития, связан с вопросом о полноте и достаточ-

ности культурно-исторических оснований, на которых возникла и существовала теория Маркса.

Можно отчасти согласиться с Г.Лисичкиным, что Маркс так или иначе предвидел реальную возможность «роковых событий» в истории. Не сталинизма, конечно, «предварительную» критику которого они с Энгельсом дали якобы в указанных выше работах. По поводу прогрессивного восхождения социалистической теории и революционной практики пролетариата у него сомнений не было. «Социальная революция XIX века может черпать свою поэзию только из будущего, а не из прошлого. (...) Революция XIX века должна предоставить мертвецам хоронить своих мертвых, чтобы уяснить себе собственное содержание»⁶. Таким «роковым» событием истории, ее неожиданным «неразумием» стал для него феномен Луи Бонапарта. Отвергая концепции случайности, внезапности и т.п., граничащие с «уничтожающим возвышением» посредственности до уровня всемирно-исторической личности («подобные фразы не разрешают загадки, а только иначе ее формулируют»), Маркс видит причину «18 брюмера» в характере буржуазной революции, ему предшествовавшей. С одной стороны, она обращена в прошлое, где ищет идеал, с тем чтобы обмануть себя самое относительно собственного содержания и целей; с другой стороны, она стремительно движется от этапа к этапу, оставляя незавершенными на каждом из них основные задачи, отбрасывая в итоге общество ниже исходного пункта и вызывая на поверхность призраков прошлого в лице «маленького племянника большого дяди». Реставрация призраков прошлого возможна в стране, «где исполнительная власть имеет в своем распоряжении более чем полумиллионную армию чиновников, т.е. постоянно держит в самой безусловной зависимости от себя огромную массу интересов и лиц, где государство опутывает, контролирует, направляет, держит под своим надзором и опекает гражданское общество, начиная с самых крупных и кончая самыми ничтожными проявлениями его жизни, начиная с самых общих форм существования и кончая частными существованиями отдельных индивидов, где этот паразитический организм вследствие необычайной централизации стал вездесущим, всеведущим и приобрел повышенную эластичность и подвижность, которые находят себе параллель лишь в беспомощной несамостоятельности, рыхлости и бесформенности действительного общественного организма, — ... не дает, наконец, гражданскому обществу и общественному мнению создать свои собственные, независимые от государст-

венной власти, органы»⁸. Такова социальная анатомия феномена Луи Бонапарта и, с известными оговорками, Сталина.

Центральный пункт, вокруг которого выстраиваются рассуждения Маркса, — гражданское общество и парадоксы его становления в ходе буржуазной революции. Гражданское общество можно рассматривать как кристаллизацию культурно-исторического развития Западной Европы к середине XIX века, как реализацию основных ценностей и идеалов новоевропейского цивилизационного уклада. «Его специфическими чертами, оказывающими определенное влияние на экономические, политические и духовные процессы, являются: исторически сформировавшийся дуализм светской и духовной власти; развитые товарно-денежные отношения; фермерский путь развития деревни; получившая моральную легитимацию в этике протестантизма идея частной собственности; нормы римского права, воплощенные в концепцию правового государства; комплекс гуманистических ценностей, связанных с секуляризованной традицией, заложенной Возрождением и эпохой Просвещения; структурно и идеологически закрепленные традиции гражданского общества и т.д.»⁹. «Ядро» новоевропейского цивилизационного уклада — особый тип личности, «естественной» средой существования которого являются отношения личной независимости (Маркс), возможные только при условии взаимообособленного сосуществования гражданского общества и государства, правового разграничения их функций и обязательств друг перед другом. Этот тип личности был описан Гегелем в «Феноменологии духа» под именем «образованного индивида»; его элитарный, высший образец — всемирно-историческая личность из «Философии истории». Индивидуальная субстанция «образованного индивида» — знание, историческим развитием культуры (духа) сформированная сущностная (родовая) сила человека. Даже с учетом мировоззренческой противоположности взглядов Гегеля и Маркса на проблему человека, противоположности, касающейся понимания его сущности, их взгляды в общем и целом совпадают, когда речь идет об основных характеристиках формы его существования. В «Восемнадцатом брюмера» Маркс делает этот тип личности масштабом оценки деятелей Второй республики. Несоответствие их личных качеств данному масштабу предопределяет их политическое поражение. «В центре концепции личности, содержащейся в «Восемнадцатом брюмера», несомненно, стоит проблема **«познавательной ответственности»**. ...Человек ответствен

не только перед своими убеждениями, но и за свои убеждения, за само их содержание. Личность, которая по условиям своей жизни имела возможность для интеллектуального развития... обязана знать то, что возможно знать, что теоретически доступно для ее времени»¹⁰.

Этот тип личности, воплощающий идеалы знания и свободы, является вершиной всей пирамиды новоевропейского цивилизационного уклада, образованной историческим развитием культуры, его конечным продуктом. Характерны в этом отношении возражения Маркса против руссоистских представлений о том, что такой индивид составляет исходный пункт истории: «Единичный и обособленный охотник и рыбак, с которых начинают Смит и Рикардо, принадлежит к лишенным фантазии выдумкам XVIII века. (...) Натурализм здесь — видимость, и только эстетическая видимость, создаваемая большими и малыми робинзонадами. А в действительности, это, скорее, — предвосхищение того «гражданского общества», которое подготавливалось с XVI века и в XVIII веке сделало гигантские шаги на пути к своей зрелости. В этом обществе свободной конкуренции отдельный человек выступает освобожденным от природных связей и т.д. Пророкам XVIII века, на плечах которых еще всецело стоят Смит и Рикардо, этот индивид XVIII века — продукт, с одной стороны, разложения феодальных общественных форм, а с другой — развития новых производительных сил, начавшегося с XVI века, — представляется идеалом, существование которого относится к прошлому; он представляется им не результатом истории, а ее исходным пунктом...»¹¹. Но, по мысли Маркса, обособленность — свобода личности — возможна только при наиболее развитых общественных отношениях, когда — и это главное для нашего анализа — личность оказывается эпицентром всей общественной жизни, а все созданное обществом богатство культуры — орудиями, инструментами ее субъективной деятельности¹². На вершине пирамиды новоевропейского цивилизационного уклада личность обнаруживает себя не просто в качестве носителя предметностей культуры, естественно данных ему при рождении и определяющих способ его жизни и деятельности, но и в качестве творца, демиурга всего космоса культуры.

Эта идея лежит в основе немецкого классического идеализма, превратившего пирамиду новоевропейского цивилизационного уклада в последовательность ступеней культурно-исторической работы мирового духа и тем самым значительно

обесценившего свою исходную гуманистическую ориентацию. Образ трансцендентального субъекта, подталкивающего человека в его движении к свободе и знанию, кульминирующий в философии Канта (категорический императив, например), остался не преодоленным до конца и у Гегеля. Ранний Маркс находит разгадку точки зрения отчуждения в качестве смысловой рамки философской рефлексии. Идея отчуждения радикализирует и проблематизирует философскую позицию раннего Маркса, поставив в центр проблему преодоления отчуждения как исторической формы существования и развития новоевропейской культуры и цивилизации, сыгравшей свою положительную роль и превратившейся в фактор торможения культурного и социального прогресса, что резюмируется в тенденции к утрате личностью себя самой, находящей массово-эмпирическое выражение в нищете пролетария.

Субъективно — с точки зрения внутренней готовности, решимости Маркса — и объективно условия переворота были даны. Но прежде чем обратиться к характеристике этого переворота, дадим культурную типологию ситуаций, в которых совершается духовный переворот, кардинальная ломка мировоззрения и каждой из которых свойственна особая ментальность историзма, образующая смысловую рамку рефлексии, работы сознания того или иного реформатора и до конца не проявляемая им для самого себя. Персонифицированные выражения этих ситуаций (с достаточной долей условности) — Коперник и Архимед.

Ситуация Коперника, коперниканский переворот связан с выходом за границы наличной духовной формации вовне, с нахождением вовне новой точки отсчета. Пространственное раздвижение границ делает старую духовную формацию частным — провинциальным и архаическим — случаем нового духовного целого, его периферийным элементом. Движение в культурно-историческом пространстве сопряжено с одновременным движением в культурно-историческом времени — вспять по его оси. Это двойное движение: в пространстве — к новому (в будущее) и во времени — к прошлому, к началам и истокам, — очерчивает границы новой духовной формации и удерживает ее как целое. Примеры таких духовных переворотов — Возрождение, пафос великих географических открытий, в новейшее время — теория относительности Эйнштейна. Теоретико-мировоззренческое осмысление ситуации Коперника — философия Канта¹³ с неизбежным для данной культурной ситуации образом трансцендентального

субъекта, символизирующего бесконечные (недостижимые во времени — гуссерлевская «горизонтальность» бытия — и потому не данные в эмпирическом опыте) основания целого культуры, вселенной человеческого бытия.

Ситуация Архимеда — принципиально иная. Его тезис: дайте мне точку опоры, и я переверну земной шар — предполагает невозможность выхода вовне. Здесь мир человеческого бытия — это ограниченный в пространстве Космос, окруженный Хаосом, внутренне замкнутый, самодовлеющий, заключающий в себе собственные основания. Выход в Хаос возможен и даже неизбежен, но он ничего не меняет в структуре и содержании Космоса и означает лишь всегда конечное расширение его границ, отвоевывание пространства у Хаоса — например, эллинизация Востока. Космос и Хаос онтологически несовместимы, хотя генетически связаны между собой, как архаическая основа (почва в прямом смысле слова) и выросшая на ней культура. Неизбежная связь между ними таит в себе опасность «ориентализации» греческого мира, засорения культурного пространства дикими «сорняками». Ощущение непрочности и хрупкости границ Космоса (эти границы — постоянно подступающий Хаос), сопровождаемое сознанием внутренней напряженности, беспокойство духа, который не может удерживать состояния безмятежного созерцания, вновь и вновь порождает возглас: дайте мне точку опоры... и я переверну земной шар.

Второе не вытекает с логической неизбежностью из первого. Гегель останавливается на первом — дайте мне точку опоры... и находит ее в реформированной в соответствии с принципами политического разума прусской монархии. Маркс идет дальше: его позиция отвечает, в рамках принятой нами культурной типологии, духу (ментальности) ситуации Архимеда. Одно из проявлений этого — отношение Маркса к предшествующей немецкой классической философии. Ему, как и всему последующему духовному движению, отталкивающемуся от идей Маркса, совершенно чужда кантовская философия трансцендентального идеализма. Теоретический источник философии марксизма — идеализм Гегеля с его трактовкой истории: «Именно духу свойственно иметь центр в себе, его единство не вне его, он нашел его в себе, он в себе и у себя. ...Дух есть у себя бытие»¹⁴. Согласно Гегелю, история отличается от природы внутренним единством, самодостаточностью; она заключает в себе в качестве объединяющего начала (центра) дух, бесконечное саморазвертывание

которого уплотняет его содержание и порождает энергию центростремительного движения, притягивающего к этому центру все новые и новые элементы. Сохраняя конструкцию диалектического становления (самодвижения), Маркс иначе интерпретирует историческое начало становления: место духа занимает практика.

Эта замена начала всемирной истории не сводится к формальному изменению номенклатуры основных философских понятий. Происходит ломка системы философского мировоззрения, находящая конечное выражение в принципиально противоположном гегелевскому решению основного вопроса философии, в переходе от диалектического идеализма к диалектическому материализму. Подчеркивая непосредственную связь с гегелевской философией («Я поэтому открыто объявил себя учеником этого великого мыслителя и... местами даже кокетничал характерной для Гегеля манерой выражения») он формулирует знаменитое положение: «У Гегеля диалектика стоит на голове. Надо ее поставить на ноги, чтобы вскрыть под мистической оболочкой рациональное зерно»¹⁵. Этот достаточно частный в рамках культуры в целом переворот в духовно-теоретической сфере является, с нашей точки зрения, лишь элементом в системе более общего переворота в культуре и без последнего был бы невозможен. Переворот в культуре — это архимедовское перевертывание новоевропейского цивилизационного уклада, составляющее предельное основание духовно-теоретического переворота.

Искомая «точка» перевертывания — описанный выше новоевропейский тип личности, образующий вершину пирамиды этого уклада. Хотя бы поэтому авторство и вытекающую отсюда историческую ответственность за переворот в культуре или даже в духовно-теоретической сфере нельзя приписать одному Марксу. Он только один из агентов этого процесса, хотя и внесший в него огромный вклад. В процессе перевертывания перед новоевропейской личностью — субъектом и началом («точкой роста») нового открывается «терра инкогнита», культурно-историческое пространство будущего, уходящее в неизведанное и предстоящее перед субъектом в виде горизонта. Имея горизонтный характер, будущее как бы ускользает от всяческих определений, оно не может быть сведено к сколь угодно далеко впереди размещенной «точке», к какому-то определенному результату, цели. Во-первых, потому, что такая точечная локализация будущего в виде чего-то завершеного, в виде особой реальности в большей степени отвечает духу ситуации Коперника и связана с выходом из реально-

го исторического процесса в некоторый заранее заданный пункт, телеологическое «притяжение» которого стало бы извне привнесенным источником исторического движения. В этом случае история оказалась бы подчиненной действию идеальных побудительных сил — философии, морали, императивность которых — форма воздействия трансцендентального субъекта на мир вещей в себе. Коперниканская интерпретация совершающегося переворота, распространенная в образованном сознании эпохи, приводила к пессимистическим его оценкам. «...Наконец, не предполагает ли он (коммунизм — В.С.) весьма трудно достижимого высокого уровня всеобщей нравственности. Конечно, и в этом случае он прекрасен, но он перестает тогда быть необходимым продуктом человеческого развития. Его придется насаждать с таким же расчетом на успех, как и при всяких опытах, при всяких новшествах, принудительно вводимых в обществе»¹⁵. И, во-вторых, потому, что это пространство истории — пространство абсолютного выявления «творческих дарований человека, без каких-либо других предпосылок, кроме предшествовавшего исторического развития, ... т.е. развития человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было заранее установленному масштабу»¹⁷. Центром истории остается человек, который обнаруживает себя в качестве самоцели истории и ее творца уже в рамках новоевропейского цивилизационного уклада¹⁸. Осознание этого делает невозможным трансцендирование человека из истории, совершаемый с помощью нравственного усилия прыжок в будущее. Все это, вместе взятое, и находит законченное выражение в следующем высказывании: «Коммунизм для нас не **состояние**, которое должно быть установлено, не **идеал**, с которым должна сообразовываться действительность. Мы называем коммунизмом действительное движение, которое уничтожает теперешнее состояние. Условия этого движения порождены имеющейся теперь налицо предпосылкой»¹⁹.

Культурно-историческим основанием Марксовой концепции истории оказывается, таким образом, «перевернутый» новоевропейский цивилизационный уклад, точнее говоря, его обратная («вывернутая») проекция на будущее, на открывшееся «образованному индивиду» пространство возможных путей развития. Будущее выступает здесь как неопределенная возможность, чистая потенциальность, как состояние «в себе». Его единственная реальность — новоевропейский тип личности, которая в себе, в своем внутреннем пространстве и в своей деятельности обретает

точку опоры для творчества нового. Личность проецирует себя в будущее и тем самым проектирует его, снимая этим актом абсолютную неопределенность, чистую потенциальность нового. Открывающееся перед ней пространство возможностей ограничивается ее собственным масштабом — богатством деятельных способностей, концентрирующих в себе потенциал культурных форм предшествующего цивилизационного уклада. Таков, в самых общих чертах, механизм, обуславливающий вывернутое, обратное наложение топологии культурных форм Нового времени на вновь осваиваемое личностью историческое пространство.

Освоенное личностью богатство культурных форм, взятое с обратным знаком, выступает здесь прообразом нового. Взятое с обратным знаком не тождественно механической, формальной инверсии. Это превращение явления в **свою** противоположность через развитие его внутренних противоречий до крайней степени, до предела. Если в старом обществе мы видим частную собственность, классы и государство, то в новом обществе их место занимают общественная собственность, социальная однородность и общественное самоуправление. Но переход, как мы уже сказали, осуществляется через доведение старого явления до крайности, до предела (доведение явления до предельного основания, до формы всеобщности), следовательно, на первом этапе становления нового («грубый коммунизм») будут иметь место **всеобщая** частная собственность, низведение **всех** на роль рабочего, отделенная от людей община как **всеобщий** капиталист и политический (демократический или деспотический) институт²⁰. (Кстати, в набросках «грубого коммунизма» мы имеем дело не с предвосхищением сталинизма, а с абстрактным, исходящим из предельных оснований нового мировоззрения моделированием общих и **закономерно** возникающих сторон нового общества). В этом смысле личность является прообразом нового общественного состояния, но прообразом абстрактным и неразвитым, так сказать, идеальным и субъективным в себе — бытием нового общества.

Маргинальное существование личности в точке исторического перелома, на границе двух культурных формаций проявляется в ее вневходимости по отношению к ним обеим, а следовательно, и по отношению к деятельности в целом. Это обстоятельство находит свое выражение в негативном отношении личности к миру, в ее установке на революцию как насильственное разрушение старого уклада жизни. Сама эта установка — только дове-

денное до предела, до формы всеобщности выражение духа (сущности) предшествующей истории. "...История, пожалуй, самая жестокая из всех богинь, влекущая свою триумфальную колесницу через горы трупов не только во время войны, но и в периоды «мирного» экономического развития»²¹ Это означает, что новоевропейская личность даже в условиях культурно-исторического переворота остается отчужденной, и ее негативное отношение к миру — лишь продолжение и завершение этого отчуждения, возведенное в культурно-историческую позицию. Дело не в личной «кровожадности» теоретиков и практиков революции, начиная с Робеспьера и кончая Сталиным; признание насилия в качестве повивальной бабки истории культурно-«генетически» заложено в рефлексивные и психологические структуры субъекта исторического действия той эпохи. В акте революционного насилия история как бы восстает против себя самой, противопоставляя насилию — насилие же и освящая это трагическое противопоставление философско-теоретической формулой «отрицания отрицания». Но здесь же коренится и возможность возведения насилия на первом этапе революции в форму всеобщности, доведения его до предела.

Дистанцирование личности от наличной действительности, ее существование в качестве идеального и субъективного в-себе-бытия нового общества должно быть понято таким образом, что в момент культурно-исторического перелома субъект революционного исторического действия тождествен теории. Это обстоятельство проговаривается Марксом в виде тезиса о единстве теории и практики, который обычно толкуется как материалистическое требование подчинить мышление бытию. Но это — только половина дела. Другая половина дела состоит в том, что тот субъект, историческим предназначением которого является практическое отрицание капитализма, — пролетариат, переживает состояние класса «в себе» и что переход в состояние «для себя» опосредован внесением теоретического сознания в революционное движение; главным инструментом внесения теоретического сознания и организации пролетариата как класса, способного осуществить политическую диктатуру, является партия.

Тождество субъекта и теории имеет и другой смысл: в условиях, когда новое культурно-историческое пространство существует только идеально и субъективно (в субъекте, «решившемся» на революционное отрицание действительности), отсутствуют адекватные теории (новому мировоззрению) культурно-

исторические основания, новый цивилизационный уклад, за исключением исходной клеточки этого уклада — самого субъекта, который и выполняет функцию культурно-исторических оснований теории. «...Если определенному «способу производства» соответствует определенный «способ представления», то эта проблематика «способа представления» в ее связи с исторически классовым субъектом, носителем того или иного «способа представления», есть проблематика *sui generis*»²². В высказывании Бухарина верно почти все, за исключением, на наш взгляд, определения субъекта как класса. Его рассуждения соответствуют, опять-таки, на наш взгляд, иной парадигме, нежели мышление Маркса: они отвечают духу ситуации Коперника. Согласно точке зрения Бухарина, пролетариат изначально «социалистичен», изначально является «носителем более высокого способа производства (т.е. такого способа производства, где производительные силы более могущественны, где процесс овладения природой идет более интенсивно и производительность труда выше)», является и носителем более высокого «способа представления» (т.е. такого способа представления, который позволяет более быстро и более адекватно познавать объективный мир)»²³. Иначе говоря, пролетариат и социализм изначально тождественны. А это значит, что пролетариат может рассматриваться как готовый уже в рамках капитализма носитель нового общественного состояния, как своего рода трансцендентальный субъект (субъект-объект раннего Лукача), вокруг которого выстраивается новое целое истории. И отсюда задача Маркса сводится к «открытию» пролетариата, к теоретическому выходу за пределы наличной действительности, равного Колумбову открытию Нового Света. С точки зрения же самого Маркса, пролетариат не является изначально «социалистичным», во-первых, потому что длительное время переживает переход из состояния «в себе» в состояние «для себя», и во-вторых, потому, что он не является **единственным** субъектом революционного переворота, вырабатывая социализм совместно с другими демократическими силами старого общества и на основе всех духовных и материальных достижений капиталистической цивилизации. Бухарин, собственно говоря, идейно находится в фазе «грубого коммунизма», поэтизируя доведение частной собственности и присущих этим отношениям классовой психологии до формы всеобщности и низведение всего общества до уровня пролетария. Огосударствление экономики и

идеологизация (тотальная пролетаризация — обнищание) духовной жизни — таковы ориентиры социализма «по Бухарину».

Затянувшееся сопоставление взглядов Маркса и Бухарина (Сталина и т.д.) важно для нас в следующем отношении. С точки зрения ситуации Архимеда (Маркс) культурно-историческое основание теории — новоевропейская личность (точнее, тип личности) с такими ее сущностными определенностями, как свобода и знание, личность, несущая познавательную ответственность за теоретическую обоснованность, истинность ее убеждений. Базовый метод познания здесь — научное постижение закономерностей, сущности той действительности, в границах которой формируется, существует и действует данный субъект. С точки зрения ситуации Коперника (Бухарин) культурно-историческое основание революционной теории — пролетариат как класс, изначально «обреченный» на обладание абсолютной истиной, которую нужно только выявить, придать ей теоретическую форму существования, извлекая ее из глубин особого мира — мира пролетариата, точнее, из глубин его классовой психологии. В этом случае основной метод познания — феноменология, осуществляющая теоретическую обработку, рационализацию и систематизацию «чувств», «мнений», «убеждений» и иных социально-психологических гештальтов классового сознания, беря их внутреннее содержание как данность, как непосредственно верное, чувственное отражение общественного бытия. Поэтому для Маркса революционная теория прежде всего наука, для мыслителей типа Бухарина — идеология. Отношение же Маркса и Энгельса к идеологии общеизвестно.

Мощное давление психологии и идеологии «грубого коммунизма», широко представленных в массовом сознании участников революционного движения, претензии на абсолютную истину со стороны целого ряда теоретиков социализма (в первую очередь — Прудона, а затем — Дюринга) обусловили (помимо внутритеоретических причин, но это — отдельная тема) введение в состав Марксовой теории предельных идеализаций объективных и субъективных условий революции. Коротко говоря, идеализация объективных условий сводилась к положению о том, что капитализм эпохи свободной конкуренции порождает форму обобществления труда, вступающую в антагонизм с частнокапиталистической формой присвоения, что неизбежно ведет к уничтожению последней. Идеализация субъективных условий выражалась в положении, что субъектом всемирно-исторического переворота

объявляется пролетариат, но не тот, что существует эмпирически, в наличной действительности, а тот, каким он должен стать «согласно своему историческому предназначению»; пролетариат, переросший условия своего классового бытия, преодолевший свою обособленность и отчужденность от современного общества и цивилизации, способный стать носителем общечеловеческих интересов и ценностей и не отождествляющий последние с интересами и целями, диктуемыми его классовым положением. До тех пор, пока этого не произойдет, пока не сформируется новый исторический тип личности в лице идеализированного пролетариата, роль субъекта сохранится за новоевропейским типом личности, воплотившим в себе и в своей деятельности все материальные и духовные достижения современной цивилизации.

Эти предельные идеализации ставят теорию Маркса на грань между наукой и утопией, между научно обоснованным предвидением и эсхатологическим ожиданием «конца» капитализма. Но, вопреки привычным представлениям, теория может превратиться из науки в утопию не вследствие дистанцирования ее от действительности — сохранение этой дистанции есть единственное условие сохранения ее научного статуса, а вследствие попытки ее немедленной практической реализации, попытки отождествить «расчетного» субъекта с эмпирически наличным пролетариатом. Специфический характер Марксовых абстракций (понятий), балансирующих на грани между фикцией и действительностью, Энгельс подробно разъясняет доброжелательным критикам Маркса: «То и другое, понятие о вещи и ее действительность, движутся вместе, подобно двум асимптотам, постоянно приближаясь друг к другу, однако никогда не совпадая. Это различие между обоими и есть то различие, в силу которого понятие не есть прямо и непосредственно действительность, а действительность не есть непосредственно понятие этой самой действительности. По той причине, что понятие имеет свою сущностную природу, что оно, следовательно, не совпадает прямо и *prime facie* (явно) с действительностью, из которой только оно и может быть выведено, по этой причине оно всегда все же больше, чем фикция...»²⁴. Между понятием (теорией) и действительностью всегда стоит субъект, и степень совпадения между ними, мера практической реализации теории, определяется в первую очередь гносеологическими характеристиками данного субъекта, его теоретическим потенциалом.

Но вместе с тем стремление удержаться от нетерпеливых попыток «перепрыгнуть» необходимые этапы теоретического (а вместе с ним и организационного, и политического) становления субъекта революционного переворота достигалось ценой серьезных издержек в становлении самой теории, за счет необходимой широты ее культурно-исторических оснований, ее предметного содержания и, наконец, возможностей ее практического применения. Как отметил М.Гефтер, в рамках теории Маркса наметилось принципиальное расхождение между **всеобщностью** теории и **всемирностью** ее предмета — истории²⁵. Сознательно зауживаемое Марксом культурно-историческое основание теории — новоевропейский тип личности и стоящий за ним новоевропейский цивилизационный уклад предопределили столь же зауженную смысловую рамку рефлексии над всемирной историей. Как в отношении перспективы (революция объявлялась делом группы господствующих народов)²⁶, так и в актуальном отношении — зоной действия всеобщих законов истории в их более или менее чистом виде объявлялась Англия и небольшая группа передовых стран, идущая в этом направлении.

«Предметом моего исследования в настоящей работе является капиталистический способ производства и соответствующие ему отношения производства и обмена. Классической страной этого способа производства является до сих пор Англия»²⁷. Так или иначе Маркс воспроизводит логику гегелевского историзма, для которого характерно отождествление стадияльного и типического в развитии, когда один из эмпирически представленных на определенной стадии развития его вариантов объявляется типическим (в качестве выражения закономерности объективного духа), исчерпывающим сущность этой стадии. Вытекающая отсюда теоретическая возможность выделить магистральную и побочные, тупиковые ветви мирового процесса дает основания для деления народов на исторические и неисторические, господствующие и случайные в истории, передовые и отсталые. Беря новоевропейский цивилизационный уклад в качестве культурно-исторического основания своей теории, Маркс рассматривает как предпосылку коммунизма гражданское общество в его английском варианте и неизбежной для других, более или менее отставших от Англии стран английской перспективе: «Страна, промышленно более развитая, показывает менее развитой стране лишь картину ее собственного будущего»²⁸. Россия в этом отношении оказывается противоположным полюсом Европы, ее кон-

сервативной и, более того, в условиях надвигающегося революционного взрыва на Западе, реакционной окраиной. «Выдвинутая мной точка зрения о том, что азиатские или индийские формы собственности (община — В.С.) повсюду в Европе были первоначальными формами, получает здесь... новое подтверждение. Русские же тем самым окончательно теряют право притязать на оригинальность даже в этой области. То, что у них остается, еще и сейчас должно быть сведено к формам, давно отброшенным их соседями»²⁹. С этого времени вопрос о русской общине, ее исторической роли и судьбе стал центральным и в той полемике, которую вели Маркс и Энгельс с русскими социалистами-народниками, и для уяснения ими собственных взглядов на историю.

Выработав (хотя бы в самом общем виде) в первом томе «Капитала» взгляд на современный период всемирной истории, Маркс делает попытку создать теоретическую модель ее ближайшего — социалистического будущего. И эта попытка уводит его в прямо противоположном направлении — в область архаической формации человеческого общества, его предистории. В одном из писем Энгельсу Маркс делает поразительное по точности, если бы он мог отнести его к самому себе, замечание: «Даже самые выдающиеся умы принципиально, вследствие какой-то слепоты суждения, не замечают вещей, находящихся у них под самым носом»³⁰. То, что находится у Маркса «под самым носом» и чего он не замечает — Россия, точнее, ее неотделимость от судьбы социализма. Вернемся к этому письму, где далее он говорит о двух реакциях на французскую революцию: «Вторая же реакция, — и она соответствует социалистическому направлению, хотя эти ученые и не подозревают о своей связи с ним. — заключается в том, чтобы заглянуть за пределы средневековья в первобытную эпоху каждого народа. И тут-то они, к своему изумлению, в самом древнем находят самое новое, вплоть до поборников равенства, идущих так далеко, что это привело бы в ужас самого Прудона»³¹. Маркс обнаруживает неожиданную взаимосвязь между анализом социалистического будущего и анализом архаического прошлого. Взаимосвязь, которая требует радикальных перемен в содержании, а самое главное, в основаниях социалистической теории. Суть проблемной ситуации заключается в том, что неожиданный выход в архаику предполагает переход от ситуации Архимеда к ситуации Коперника: поиск первоначал, истоков всемирной истории выглядит как выход за пределы новоев-

ропейского цивилизационного уклада. Разрешение же данной проблемной ситуации Маркс находит в совмещении противоположностей: он включает Россию как носительницу архаики в современности в число стран социалистической перспективы, хотя и стоящей (как бы по-прежнему) особняком в ряду «господствующих народов», усилиями которых может быть совершена социалистическая революция, но теперь эта особенность России в свете обновленной точки зрения самого Маркса выглядит иначе.

Архаические черты общественной жизни России, связанные с институтом общины, рассматриваются теперь Марксом в качестве условия специфически русского пути к социализму. Он сознательно подчеркивает совпадение своих взглядов с учением Чернышевского³². Одновременно он отвергает приписываемые ему представления о линейном характере исторического процесса, с логической неизбежностью стремящегося к предначертанному финалу. «Ему (критику — В.С.) непременно нужно превратить мой исторический очерк возникновения капитализма в Западной Европе в историко-философскую теорию о всеобщем пути, по которому роковым образом обречены идти все народы, каковы бы ни были исторические условия, в которых они оказываются, — для того, чтобы прийти в конечном счете к той экономической формации, которая обеспечивает вместе с величайшим расцветом производительных сил общественного труда и наиболее полное развитие человека»³³.

Перелом во взглядах Маркса на Россию примечателен тем, что он обозначает некоторую границу в развитии его исторической концепции, свидетельствует об изживании им существенных элементов гегелевского историзма. Классический марксизм тем самым встал перед необходимостью перерастания в какую-то новую, более высокую теоретическую форму. Эта необходимость проявляется уже в том, что у Маркса в этот период отношение «Европа—Россия» получает характер отношения дополнительности: в рамках социалистической перспективы Россия и Европа уже не противостоят друг другу как центр и периферия революционного процесса. «Если русская революция послужит сигналом пролетарской революции на Западе, так что обе они дополняют друг друга, то современная русская общинная собственность на землю может явиться исходным пунктом коммунистического развития»³⁴. Упоминания о приближении социальной революции в России в письмах Маркса этого периода встречаются многократно³⁵.

И все-таки этого перерастания классического марксизма в более высокую теоретическую форму не произошло. Отчасти это произошло в результате смерти Маркса, оборвавшей исторические исследования России, из-за которых он отложил в сторону работу над вторым и третьим томами «Капитала». В большей степени из-за того, что сложившаяся уже в рамках классического марксизма ментальность историзма получила характер **традиции**, с которой безуспешно боролся Энгельс, если судить по его «Письмам об историческом материализме» 90-х гг., и которая препятствовала трансформации культурно-исторических оснований марксистской теории. Без этой же последней обновление теоретической формы социалистического учения было невозможным. Все это в конечном счете предопределило кризис марксистской теории и в ее западном и в ее русском вариантах, кризис, нашедший свое завершение в крахе II Интернационала.

Примечания

¹ См.: Ципко А. Истоки сталинизма // Наука и жизнь. 1988. № 11. 12; 1989. № 1. 2.

² См.: Лисичкин Г. Мифы и реальность. Нужен ли Маркс перестройке // Новый мир. 1988. № 11; Капустин М. От какого наследства мы отказываемся? // Октябрь. 1988. № 4.5.

³ Плеханов Г.В. Социализм и политическая борьба // Избр. филос. произведения: В 5-ти т. М., 1956. Т.1. С.66.

⁴ См.: Соловьев Ю.Ю. Личность и ситуация в социально-политическом анализе Маркса // Вопр. философии. 1968. № 5. С.15—16.

⁵ Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах Маркса // Вопр. философии. 1968. № 6. С.15—16.

⁶ Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Соч. 2-е изд. Т.8. С.122.

⁷ Там же. С.124.

⁸ Там же. С.157—158.

⁹ Проблемы разработки концепции современного социализма (выступление С.Н.Мидоянца) // Вопр. философии. 1988. № 11. С.60.

¹⁰ Соловьев Ю.Ю. Личность и ситуация в социально-политическом анализе Маркса. С.24. 25.

¹¹ Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 гг. // Соч. Т.46. ч.1. С.17—18.

¹² Там же. С.18.

¹³ См.: Тевзадзе Г. Иммануил Кант. Тбилиси. 1979. С.20—34.

- ¹⁴ Гегель. *Философия истории* // Гегель. Соч. М.-Л., 1935. Т.8. С.17.
- ¹⁵ Маркс К. *Капитал*. Т.1. // Соч. Т.23. С.21—22.
- ¹⁶ Анпенков П.В. Письмо К.Марксу от 6 января 1847 г. // *Переписка К.Маркса и Ф.Энгельса с русскими политическими деятелями*. 2-е изд. М., 1951. С.22.
- ¹⁷ Маркс К. *Экономические рукописи 1857—1859 годов* // Соч. Т.46, ч.1. С. 476.
- ¹⁸ Гегель. *Философия истории*. С.17.
- ¹⁹ Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология* // Соч. Т.3. С.34.
- ²⁰ См.: Маркс К. *Экономическо-философские рукописи 1844 года* // Соч. Т.21. С.114—116.
- ²¹ Энгельс Ф. Письмо Н.Ф.Даниельсону от 24 февр. 1893 г. // Соч. Т.39. С.35.
- ²² Бухарин Н.И. *Учение Маркса и его историческое значение* // Бухарин Н.И. Избр.труды. Л., 1988. С.147.
- ²³ Там же. С.148.
- ²⁴ Энгельс Ф. Письмо К.Шмидту от 12 марта 1895 г. // Соч. Т. 39. С.354.
- ²⁵ См.: Гефтер М. Россия и Маркс // *Коммунист*. 1988. № 18. С.97.
- ²⁶ «Коммунизм возможен эмпирически только как действие господствующих народов...» (Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология*. С.34).
- ²⁷ Маркс К. *Капитал*. Т.1. // Соч. Т.23. С.6.
- ²⁸ Там же. С.7.
- ²⁹ Маркс К. Письмо Ф.Энгельсу от 14 марта 1868 г. // Соч. Т.32. С.36.
- ³⁰ Маркс К. Письмо Ф.Энгельсу от 25 марта 1868 г. // Соч. Т.32. С.43.
- ³¹ Там же. С.44.
- ³² см.: Маркс К. Письмо в редакцию «Отечественных записок» // Соч. Т.19. С.119.
- ³³ Там же. С.120.
- ³⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Предисловие ко второму русскому изданию «Манифеста Коммунистической партии» // Соч. Т.19. С.305.
- ³⁵ см., напр.: Маркс К. Письмо Лауре и Полло Лафарг от 5 марта 1870 г. // Соч. Т.32. С.549.

БОЛЬШЕВИЗМ И «ЛЕВЫЙ МАРКСИЗМ»: КОНФРОНТАЦИЯ ИЛИ ДИАЛОГ?

Итак, всюду, где на вопрос «кто виноват», возможен ясный, определенный ответ, характерные признаки трагического отсутствуют. Сущностные трагические краски всплывают только там, где нет ответа на этот вопрос.

Макс Шелер. О феномене трагического

Объект нашего исследования — историческая «встреча» марксизма с его собственным воплощением в советском опыте, теоретико-методологические последствия и практические коллизии напряженного взаимодействия марксистской философии со своим осуществлением. Вполне понятно, что предметом исследования в данном случае должен быть ленинизм, бытие которого высвечивает в реалиях «обмирщенной» марксистской философии раскрывшиеся ее вне-и-внутритеоретические проблемы и противоречия. Теоретически содержательный ракурс задается при рассмотрении столь необъятной темы самой интеллектуальной историей послеоктябрьского ленинизма, обозначившимися в ходе философских дискуссий 20-х гг. наиболее спорными темами.

В сталинско-сусловском общественном сознании интеллектуальная история марксизма была загнана в догматические директивные рамки. Западный марксизм можно было рассматривать только по «ведомству» идеологической борьбы. Сегодня с высоты нового политического мышления видна иная панорама действительной истории марксизма. В этой истории нельзя действовать прудоновским методом элиминирующего морализаторства, — «что нравится, оставим, что не нравится — уберем». Нельзя «убрать» из истории марксизма его генетическое и смысловое родство с большевизмом и его гротеском — сталинизмом. Нельзя сбросить со счетов и то, чем обернулся марксизм в практике сталинизма. Равно недопустимо оставлять вне поля зрения и западный марксизм, который во многом был рефлексией практической реализации Марксовых идей в социалистическом лагере.

Сегодня наше обществознание начинает приходить к тому, что является давно «отработанным» материалом в западном неомарксизме. Отметим хотя бы такие сюжеты, как кризис индустриальной стадии цивилизации, тоталитаристская сущность сталинизма, господствующий тип авторитарного сознания. Наметились в нашей философии и те предпочтительные типы синтеза с немарксистскими философскими течениями, которые в свое время также предпочел и западный неомарксизм, разделившись на веберовско-критический и феноменолого-онтологический варианты прочтения Маркса.

С чего все начиналось — такая постановка вопроса, наверное, лучше всего соответствует самой специфике историко-философского процесса. Философия неотделима от своей истории, хотя многие ее проблемы зачастую начинают осознаваться во всей их сложности только с высоты зрелого, ставшего состоянием того или иного течения.

В нашей статье мы вопрос «С чего все начиналось?» ставим и по отношению к той поре марксистской философии, когда она утверждалась в российской революционной действительности. Тогда закладывалось будущее разделение марксизма на западный и восточный, которые в то время носили имена «левого марксизма» и большевизма, еще не дистанцировались друг от друга. *Большевизм как воплощение марксизма, как его духовно-практическое бытие и «левый марксизм» как критическая рефлексия этого бытия*, — такая экспозиция кажется нам уместной даже в силу того, что так и было и в истории марксистско-ленинской философии.

Марксизм неотделим от реального исторического процесса. Он входит в этот процесс — постоянно модифицируясь, изменяясь, раскрываясь — в единстве своих практических и теоретических моментов. В столкновении с конкретной социальной диалектикой марксистско-ленинская философия обретает форму самопознания. В пределах данной статьи мы берем как бы «начало» и «конец» историко-философской экспликации этой формы — от «левого марксизма» в лице Лукача и К.Корша до критического подытоживания в современном направлении диалектико-рационалистической традиции, которое представляет Ю.Хабермас¹.

Теоретическая достаточность такой историко-философской «выборки» нам видится в том, что именно в такой рефлексивной форме и проходило критическое осознание, как бы развоплоще-

ние марксистской философии в реалиях современной истории. Оба эти пункта отмечены печатью кризиса, который переживал марксизм в начале века и ныне — на исходе столетия. Привлекаемый в ходе исследования материал современных дискуссий довольно убедительно, на наш взгляд, свидетельствует о корректности избранной последовательности в освещении практического бытия марксистской философии.

Уже в перестроечное время успела окрепнуть и завоевать многочисленных сторонников установка на биполярное видение теоретических контrovers 20-х гг. Согласно ей, после революции в марксистском общественном сознании шла борьба двух линий — «мягкой», реформаторской (обычно олицетворяемой именем Бухарина) и «жесткой», «казарменно-коммунистической» (представленной вначале именами Троцкого, Преображенского, Радека, Зиновьева и в качестве логического завершения увенчанной фигурой Сталина). Новизна такого видения, прямо скажем, весьма и весьма незначительна. В нем воскрешается в модифицированной оболочке и видоизмененной оценочной модальности все та же концепция, которая цементировала «Краткий курс истории ВКП(б)». Она четко выделяла «левый» и «правый» уклоны и неизменно последовательный «генеральный курс». Сейчас об этом самом курсе не упоминается, а так все остается в неприкосновенности.

Преследуемые цели при такой трактовке достаточно очевидны. Во-первых, это попытка привлечь на сторону курса перестроечных реформ авторитет истории, сослаться на наличие альтернативы еще в самом начале пути, ее плодотворности и в известной мере опробованности. Во-вторых, в ней явно проглядывает стремление дать сугубо экстерналистскую, внетеоретическую модель перехода от большевизма к сталинизму, свести все дело к перипетиям политической борьбы, которые привели к деформациям теоретических построений марксистского учения².

Конечно, можно и нужно принять во внимание всю совокупность факторов и обстоятельств, особенно политического характера, приведших к сползанию в сталинский тоталитаризм. Но как это сделать? Каким образом теоретически переосмыслить накопившийся эмпирический публицистический коллаж, перевести его в теоретическое измерение? Индуктивное перебирание фактов в духе нынешнего «тяжелого негативизма» фактологии сегодня уже бьет мимо цели, — оно не расшатывает сознание, делая его восприимчивым к инновациям, а проскальзывает даже мимо эмо-

ционально-оценочных структур повседневности. (Расхожая с оттенком прискученности и безразличия фраза: «А опять про Сталина...» достаточно показательна).

В концептуально-методологическом плане биполярная трактовка не затрагивает самое существенное. Поскольку она больше озабочена «разведением» конфликтовавших сторон во имя идеологических задач, она не замечает укорененности этих сторон в составе единого целостного образования. Оно — это образование — не что иное, как реально существовавшая (и существующая?), наделенная всеми полномочиями бытийственности слитность, теоретико-практическая **целостность** воплощенного марксизма. В ее совокупном составе, источаемые объективными мыслительными формами этой целостности, принимая на себя роль то скромного деривата, то всемогущего демиурга, и оживали — вначале для товарищеского спора, а потом до ожесточенного взаимоистребления — необходимо неразлучные и «мягкая» и «жесткая» линия. Составляя единое целое в истории, они всегда были вместе. Теоретическая рефлексия задним числом пытается их насильственно разорвать, не замечая при этом, что повторяет известный печальный опыт по практическому «проведению» таких мероприятий.

Осознание существования такой целостности должно предварить нынешнюю рефлексию (становящуюся собственно говоря, уже метарефлексией по отношению к предшествующим формам) и значительно расширить охватываемое смысловое поле. Перефразируя известные ленинские слова, можно сказать, что и практика, и **вся** теория должны войти в полное определение предмета.

По ходу дела можно сделать одно, пусть и попутное, но, как нам представляется, очень важное замечание принципиального характера. Наличие этой целостности означает и погруженность рефлексивных форм в ее фетишизированный мир, объективно существующую своего рода «неподатливость», «сопротивляемость» заидеологизированной действительности для теоретического прорыва в новые измерения. Конечно, это не снимает своей доли ответственности с нынешнего поколения марксистских теоретиков, но по крайней мере хотя бы проясняет сложившуюся ситуацию с обществознанием. Ведь сталинизм и его консервация в застойное время — это не просто официальная философия, это **прожитая** философия ряда поколений миллионов советских людей...

В философских дискуссиях 20-х гг. впервые после долгого господства лидеров II Интернационала была предпринята попытка целостного видения единства теории и практики марксизма, вылившаяся в творческую полемику ленинизма и «левого» западноевропейского марксизма, постепенно сталинским новоязом преобразованная в конфронтационное размежевание с «ревизионизмом», за которым в западной философской литературе закрепилось обозначение «неомарксизм». Именно представители «левого» коммунизма, или зарождающегося неомарксизма — К.Корш, А.Паннекук, Д.Лукач как автор «Истории и классового сознания», Р.Люксембург как автор «Записок о русской революции» — поставили вопросы о целостности марксизма-ленинизма, его общественной исторической сущности. Поставили не абстрактно, а для того, чтобы понять принципиальную возможность взаимокоррекции фундаментальных положений марксизма и базисных структур его реализации.

В отличие от дискуссий внутри российского большевистского движения, замкнутого преимущественно на вопросы тактики социалистического строительства и полемизирующего в основном о сроках, темпах и формах социалистического преобразования, неомарксизм занял позицию довольно своеобразную и непривычную. Наиболее характерными чертами в неомарксистской проработке актуальных проблем были акцентирование философско-политических вопросов, определенное критическое дистанцирование от опыта Октябрьской революции и центрированность на необходимости осмыслить кризис марксизма, прояснить предпосылки, сущность и последствия кризисного положения дел в эмансипаторском проекте пролетариата.

Идея кризисности марксизма по существу была унаследована неомарксистами из ленинских работ начала первой мировой войны, когда деструкция мирового социал-демократического движения была объяснена В.И.Лениным не просто как оппортунистические тактические выверты политиканов II Интернационала, но именно как закономерный итог развития марксизма «вширь», завершившийся его кризисным состоянием³. Ленинская интерпретация этого состояния нацеливала на качественное обновление марксизма с учетом особенностей современной исторической эпохи, провозглашала лозунг создания революционно-интернационального современного марксизма в лице мирового коммунистического движения.

По мысли Ленина, Октябрьская революция стала прологом к разрешению этого кризиса. Опыт большевизма исторически оправдан и необходим только в том случае, если он вызывает цепную реакцию, исходящую с периферии мировой цивилизации, но полномасштабно раскрывающую свое гуманистическое предназначение в общечеловеческих параметрах, в коренном изменении общецивилизационных начал.

Констатация того, что мировая социалистическая революция не сбылась, сильно ударила по умонастроениям неомарксистских теоретиков. Во многом это был взрывной факт для теории. Он не мог обойтись без кардинальной переосмысляющей реакции. Непредвиденность национально-государственной приватизации идей социализма, неизбежные тяготы пути автаркии серьезно сказывались на освободительных перспективах, делали их более чем проблематичными. Побудительный пафос всеобщности и всемирности в пропагандистско-идеологизаторских целях мог до определенной поры поддерживаться за счет пролонгирования его временных векселей, но издержки откладывания проблем на потом были достаточно очевидны. Несомненная рассогласованность ожиданий и свершений, предполагаемого и достигнутого резко парадоксализировала сущностные основания марксистской теории. Универсальная, всеобъемлющая, целостная эмансипация человеческого рода до сего времени восходила к определенной социальной онтологии тотально-негативного отчужденного бытия. Теперь требовалось новое прочтение смысловых горизонтов истории, уяснения меры адекватности прежнего. Крайне важно было разобраться: произошло ли историческое смещение этих горизонтов и какая новая социальная онтология раскрывается, способны ли прежние средства познания ее выразить?

Выпирающие наружу, в практические акции, разломы в архитектонике марксистской мысли порождались и другими проявлениями своеобразного шока от столкновения с настоящим. Дилемма прорисовывалась достаточно однозначно. Либо повинаясь дисциплине, принять должным то сущее, которое двигалось к государственно-бюрократическому социализму сталинского образца, либо попытаться найти альтернативу, а для этого включить в теоретический дискурс такие темы, как становление партийно-государственной бюрократии, ее автономизация от рабочего движения, рост тоталитаристских тенденций, доминирование ре-

прессивно-командных методов, усиление идеологизаторства и догматизма⁴.

Первые «звонки» алармистских настроений, вызванных остротой и повсеместностью революционно-популистского насилия в практике большевизма, прозвучали на страницах «Записок о русской революции» Розы Люксембург. В предреволюционной Германии того времени вести с востока о свертывании многих буржуазно-демократических институтов могли отрицательным образом сказаться на авторитете немецкого коммунистического движения. Это во многом противоречило сложившимся в рабочем движении демократическим ценностям, выдвигало трудную задачу, — как объяснить данное обстоятельство с прокламируемым тезисом о социализме как более высокой ступени демократизации общественной жизни, когда налицо обратный процесс. Требовали определенных корректив и устоявшиеся формы в организационной практике германской социал-демократии, которые были восприняты и левым крылом этого движения. Неудержимый напор стихийного властно-политического творчества масс в сочетании с политической технологией большевизма, — такие формы были и непривычны, и в чем-то неприемлемы, но они были подкреплены авторитетом практики, поэтому требовали и теоретического объяснения и в интересах общего дела пропагандистского обоснования с уместной критичностью.

Но поскольку сам по себе предмет беспокойства — судьба традиционных институтов буржуазной демократии — для «левых» был довольно отстранённым и в основном вызывал тревогу с точки зрения как бы опосредованной, возможной самопроекции, своеобразного предвидения хода событий, то с этой стороны «лево»-коммунистическая мысль получила все-таки слабый импульс развития.

Значительно более серьезные опасения вызывала тенденция роста политизации в российском и мировом коммунистическом движении. Этот феномен очерчивал новые явления в практике марксизма. В отличие от предшествующего периода, когда стараниями лидеров II Интернационала центр тяжести борьбы для рабочего движения был завязан на экономические проблемы сиюминутного удовлетворения насущных потребностей, а политическая деятельность была подчинена этим задачам, во втором десятилетии ситуация разительно изменилась. Политика ощути-мо стала брать верх над экономикой, утверждать свое первенство

над экономическими методами даже ценой прямого игнорирования житейских нужд простого труженика⁵.

Политизация марксистской практики своими смыслополагающими ориентирами брала не повседневное бытие трудящихся, а скорее то, что было охарактеризовано еще в «Святом семействе» как потенциальное, сущностно-всеобщее предназначение рабочего класса, становящегося историческим классом. Благодаря возможностям правящей партии, при самом активном использовании государственно-властных рычагов воплощение исторического предназначения в будущем стало делом директивно-командной политики.

Политизация и сопряженный с ней процесс огосударствления, продвигались быстро прогрессирующими темпами. Становилось ясно, что разрыв с «постепеновщиной» предшествующего социал-демократического реформаторства принес изменения, характер и последствия которых были ущербны даже в инструментальном плане, не говоря уже о стратегической перспективе.

Первые расхождения ленинизма и «левого» коммунизма наметились по тактическим вопросам, в основном по проблеме взаимоотношений в политизированной иерархии субъекта социального творчества — «массы — класс — партия — вожди». Субъект-центрированная пирамидальная концепция большевизма с явно выраженными харизматическими склонностями опирались на те онтологические допущения, которые, по мысли «левых», как раз и исключали возможность позиции оппонента. Речь шла о принципиальной возможности стратегии «привнесения» сознательности и, соответственно, организованности в рабочее движение со стороны партии. О подразумеваемой подоплеке этой проблемы можно судить хотя бы по тому обстоятельству, что сталинизм сумел потом обосновать на стратегии «привнесения» номенклатурно-авторитарную концепцию «ордена меченосцев», легитимированную монопольным прозрением «естественно-исторической» необходимости, безусловным владением истин в последней инстанции.

Обычно в нашем общественном сознании дискуссия между большевизмом и «левым» марксизмом рассматривается через постановку проблем ленинской работы «Детская болезнь «левизны» в коммунизме». Если же суммировать все эти проблемы и дать их философскую интерпретацию, то выясняется, что «левые» ставили вопросы очень прицельно. Эти вопросы нацелены на анализ проблемы «теория — практика» в марксизме. Для «левых» боль-

шевизм виделся во многом тождественным марксизму, его переводом в практическую плоскость. Себе же они отводили задачу теоретического осмысления этого опыта, последующего использования в своей деятельности результатов теоретического анализа опыта пионеров социалистического преобразования. Граними этой проблемы «теория — практика» и были вопросы о феномене политизации, о причинах бюрократизации, о специфике большевистской революции, о кризисных явлениях в мировом коммунистическом движении. Проблема «теория — практика» в марксизме интерпретировалась в схемах субъект-объектной оппозиции в историческом процессе, конкретизируясь до организационных моментов в жизнедеятельности партии, до практических аспектов партийного руководства революционной борьбой пролетариата, когда субъект — единственный и правомочный — становился объектом, стихией, бесформенной материей, ждущей своего скульптора. Тем более, что в спорах между большевизмом и «левыми» сверхзадача сохранения единства рядов всегда незримо присутствовала...

Своеобразное паллиативное решение проблемы «класс — партия» было предложено Д.Лукачем. Если в работе 1923 года «История и классовое сознание» он утверждал непосредственно данную способность целостного видения истории у пролетариата, то в работе 1924 года «Ленин. Очерк взаимосвязи его идей» уже появляются мотивы определенной обособленности социального действия и осознания возможных перспектив, производимых спонтанной активностью пролетариата, обусловленной общей революционностью переживаемого и творимого времени современной эпохи.

В «Истории и классовом сознании» провозглашается непосредственная явленность «овеществленного» мира в его сущностных измерениях сознанию пролетариата. Эскизно логика рассуждений Лукача об особой природе классового сознания пролетариата как становящегося самотождественного объекта-субъекта истории близка духу немецкого романтизма, немецкой классической философии (трансформированной в философию практики ее левогегельянским «исходом»). Духовная эта близость покоится на телеологическом допущении грядущего конца «предыстории» человечества, когда разум сумеет постичь себя в своем инобытии, проникнется пафосом своей целостности и приобретает свою «дольную» раздробленность, социальную атомарность существования. Специфику позиции Лукача определял ус-

военный через веберовскую философию лейтмотив критики «овеществленного» состояния разума. При этом пролетарское сознание объяснялось силой, которая перерастает такое состояние, сокрушает своей революционной практикой ограниченность буржуазной целерациональности.

Закономерным результатом при таком подходе были упование стихийным, безошибочно революционным творчеством пролетариата, отрицание каких-либо рудиментов отчужденных форм практики в виде особой политической организации, возвышающейся над перманентным революционным созиданием-самопреобразованием непосредственно-тотального класса. Отсюда вытекал и соответствующий политический подтекст для философских дискуссий о теории отражения.

Из лугачевской концепции тотальности напрямую следовало, что классовое сознание пролетариата является «не психологическим сознанием отдельных пролетариев или массовым психологическим сознанием их всеобщности, но доведенным до сознания смыслом исторического положения рабочего класса»⁶. Поскольку буржуазия не в состоянии приблизиться к тотальному постижению социального мира, то ее сознание, по Лугачу, является ложным. Для пролетариата же познание конкретной тотальности буржуазного общества совпадает с его самопознанием, а отсюда, и с самопреобразованием. Лугач подчеркивал, что «единство теории и практики является только другой стороной общественно-исторического положения пролетариата, так что с его точки зрения самопознание и познание тотальности совпадают, тем самым субъект является одновременно объектом собственного познания»⁷.

Адаптации своей теоретической позиции к реалиям большевизма Лугач посвятил работу «Ленин. Очерк взаимосвязи его идей», где идеи «лево»-коммунистического сознания очерчивают возможную альтернативу зарождающемуся сталинизму. Он не приемлет усиливающуюся установку философского позитивизма, которая свяжет воедино противоборствующие течения внутри большевизма, позволит Сталину бросить страну в проломы «великого перелома», успешно подчиняя бухаринскую и троцкистскую фракции тоталитаризму властного фетишизма. Этой установке противопоставляется активистская позиция, отрицающая какое-либо навязывание внешних схем действительности, незыблемость чего-либо ставшего во имя революционной практики,

способной породить взаимную открытость социального творчества и гуманистических интенций истории.

Свой очерк о взаимосвязи фундаментальных идей ленинизма Лукач начинает с ряда методологических и онтологических допущений, создающих изначальную критическую напряженность внутри его концепций.

Он исходит из принципиальной возможности **теоретической** репрезентации для выражения стихийного прорыва пролетариата к еще небывалым формам социального мироустройства, устанавливая теоретический масштаб (нечто определенное, ставшее) из желаемого будущего, которое на сегодня еще в стадии становления, и обнаруживая себя разве что в негации к сущему. Лукач пишет: «Исторический материализм (по его мысли, исторический материализм и философия марксизма обозначения одного и того же духовного образования. — А.Г., В.К.) есть теория пролетарской революции. Он является таковым, поскольку его сущность состоит в концентрированном идейном выражении того общественного бытия, которое порождает пролетариат и которое определяет все его бытие; он является таковым, поскольку борющийся за освобождение пролетариат обретает в нем свое ясное самосознание»⁸.

Из этой методологической посылки следует двойственный критерий при оценке степени приближенности к марксизму того или иного марксистского теоретика. Этот критерий состоит, во-первых, в глубине взгляда мыслителя на вышеуказанные проблемы, во-вторых, в интенсивности его видения. Лукач соединяет две стороны пробного камня аутентичности посредством следующей формулы. Он считает, что «величие того или иного пролетарского мыслителя, представителя исторического материализма» измеряется глубиной и широтой... **И, кроме того**, интенсивностью, с которой он в состоянии разглядеть за явлением буржуазного общества те ведущие к пролетарской революции тенденции, которые, пробивая себе дорогу в этих явлениях и через них, обеспечивают действенное бытие и ясное сознание пролетариата (выделено нами. — А.Г., В.К.)»⁹.

Оправданность конъюнкции — «и, кроме того» — вытекает, по Лукачу, из равноправности теории, схватывающей сущность наличной действительности, и революционного предчувствия, даром которого обладает харизматический лидер. Причем в этом исходном положении остаются нераскрытыми бытийственные, онтологические споры. Невольно возникает образ теории —

своеобразного моста, ведущего революционный класс из «проклятого» прошлого в «светлое» будущее. Мост окутан туманом, через густую пелену которого только гениальный зодчий способен узреть и оценить: на тех ли, «что надо», каменных быках «сущностных оснований» укоренен сей мост, и, перебрасываясь через огненную купель стихии революции, туда ли, «куда надо», он выводит первопроходцев истории — на обетованную твердь социального прогресса или же в пустоши отчуждения и слепящей тьмы...

По мысли Лукача, проясняющим онтологическим допущением является то, что «...исторический материализм — уже как теория — имеет своей предпосылкой всемирно-историческую актуальность пролетарской революции. В этом смысле она составляет, в качестве объективной основы целой эпохи и одновременно но исходного пункта ее понимания, ядро марксистского учения»¹⁰.

Актуализировавшись в современности, эта предпосылка, по Лукачу, образовала ленинизм, для которого актуальность революции является и коренной идеей, и связующим пунктом, объединяющим марксизм с ленинизмом. Лукач полагает, что «подобно Марксу, Ленин никогда не «обобщал» локальный российский опыт. Напротив, взглядом гения он распознал коренную проблему нашей эпохи там и тогда, где и когда она обнаружила себя, — проблему надвигающейся революции. И уже вслед за тем он понимал и делал понятными все явления, будь то российские или интернациональные, исходя из перспективы, из перспективы актуальности революции»¹¹.

Отсюда до платоновского пролетариата, которому не нужна мысль, а нужно движение, что называется, рукой подать. Только требуется «всего лишь навсего» — совместить эту самореализацию актуальности революции с таким эмпирическим фактом, как необходимость ее теоретической политико-организационной репрезентации в лице особых политических институтов и особой, достаточно автономной идеологии. Другими словами, даже если оставить вне поля зрения несбывшуюся всемирность этой актуальности (хотя при этом она уже не актуальность, а, следовательно, — не обнаруживается?), то все равно требуется объяснить организационную практику большевизма, построить оптимальную модель развития организационно-институциональной сферы в российской послеоктябрьской действительности.

Общая схема решения Лукачем этой проблемы проста и понятна: следует поставить разум на службу революционной во-

ле. Разум предстает в данном случае в виде слитного образования — «теории-партии». Лукач пишет: «В самой сущности истории заложена способность создавать **новое**. Это новое не может быть заранее рассчитано при помощи какой бы то ни было безошибочной теории; оно должно быть распознано в борьбе, по его первым появившимся зародышам, и **сознательно доведено до понимания**. В задачу партии не входит навязывать массам некий абстрактно надуманный образ действий. Напротив, она должна непрерывно **учиться**, осваивая и опыт и методы борьбы масс... Она должна связывать то, что стихийно, благодаря верному классовому инстинкту, найдено массами, с **целостностью** революционной борьбы и делать это осознанным, она должна, говоря словами Маркса, **разъяснять массам смысл их собственных действий** (выделено нами. — А.Г., В.К.)»¹².

«Теория-партия» трактуется вроде бы сугубо инструментально. Это образование — нечто наподобие инструментального оформления герменевтической процедуры — должно взять на себя функции (от гегельянских аналогий при всем желании не уйти) возвышения до всеобщности того, что извергается в непосредственной действительности эманации некоей этической тотальности, иначе говоря, действительно-разумной общности свободных, ассоциированных производителей. Но тень абсолютной Идеи, повсюду находящей свои определения и возвышающей их до себя, незримо витает в каждом ходе рассуждений о «теории-партии-практике»... Если же попытаться подыскать художественное олицетворение, то наглядной иллюстрацией для этих рассуждений будет образ Копенкина. Этому платоновскому герою был периодически нужен интеллектual Дванов, способный объяснить ему, что он, собственно говоря, хочет и зачем им были предприняты те или иные действия. Иначе от непонятности своих желаний и действий Копенкин оставался один на один со своими стремлениями, — последствия были непредсказуемы, они вылились бы не только в экзистенциальный кризис героя, но и в нечто более серьезное для чевенгурцев...

Таким образом, Лукач выстраивает в принципе довольно общую для «лево»-коммунистической ориентации модель герменевтической экспликации, которая призвана выявить прорезывающиеся смыслы истории, объяснить и понимать зарождающееся новое. Это понимание охватывает ценностно-волевые аспекты в совокупности социального действия прогрессивного исторического субъекта. Именно в этих аспектах обнаруживается

созидаемое новое. Здесь слышен «революционный шаг» делателей истории, которые «ко всему готовы», и им «ничего не жаль» во имя «музыки Революции» (Блок это выразил емко).

Отличительными чертами лукачевской модели оптимального развития большевизма становятся упование на безошибочный классовый инстинкт, призывы к безостановочной модернизации институтов, способных осуществлять социально-герменевтический опыт, и надежды на харизматический дар политических лидеров. Поскольку все эти черты способны возродиться к жизни только в «минуты роковые» революционных потрясений, то магической становится формула постоянного революционизирования. Марксизм как «теория-практика» должен инициировать состояние революционности, при котором голосом социального действия масс, их ценностно-волевых устремлений начинает говорить эмансипаторский разум истории. Это состояние «проговаривания» горизонтов исторических смыслов и должно рационально артикулироваться «теорией-партией-практикой» с точки зрения подлинной тотальности человеческого бытия.

Близость подобной модели к российской вариации «лево»-коммунистического сознания, исповедуемой непосредственно после Октября 1917 года Бухариным, а со второй половины двадцатых годов — Троцким, просматривается достаточно очевидно. Не менее очевидно, что в этой модели заключено и явно выраженное противодействие тенденциям бюрократизации огосударствления в большевизме. Общий пафос дебюрократизации, присущий этому сознанию, был выражен Лукачем довольно точно: «Руководящая партия пролетариата может выполнить свое назначение только в том случае, если в этой борьбе она **постоянно** находится на **шаг впереди** борющихся масс, чтобы указывать им путь. Но только на **один шаг впереди**, чтобы быть в состоянии оставаться руководителем их борьбы»¹³. Стратегема «только одного шага впереди» при всей ее ясности интуитивного толка оказалась ограниченно годной на деле, но это не мешало ей довлеть над сознанием «лево»-коммунистических теоретиков и практиков.

То, что у Лукача имеются левогегельянские реминисценции, — несомненно. Но, впрочем, навряд ли можно отказать ему в теоретической честности. Он как бы принял «правила игры», согласился с технологией социального экспериментаторства большевизма и попытался на наличном, сподручном материале найти возможности для «человеческой эмансипации».

Достаточно сопоставить ленинский вариант «наращивания» культуры через опережающее развитие политической культуры, с представлениями Лукача о первостепенной значимости ценностно-волевой сферы, чтобы стала видна определенная близость в поиске путей, направлений в формировании универсального субъекта. Мысли, высказанные в ленинской работе «О нашей революции», перекликаются с лукачевскими воззрениями о разрыве с предшествующей «частичной» культуротворческой традицией.

Существенное родство позиций обнаруживается при сопоставлении ленинских представлений о решающем значении собственного политического опыта масс, приобретаемого в процессе реального и непосредственного участия в социальном творчестве, и лукачевских надежд на возможность прорывов в «овеществленном» сознании, которое при соприкосновении с метафизическим созерцанием только порождает фетишистские химеры, но в столкновении с революционизирующим действием разрушается и становится своеобразной подготовительной ступенькой для восхождения к непосредственной целостности видения мира.

Можно и дальше множить проявления единого алгоритма решения теоретических и практических проблем в ленинской позиции и представлениях Лукача. Консолидация в данном случае возвращается не вокруг второстепенных, преходящих моментов. Она сложилась на единой логике революционного активизма, который, по мысли приверженцев, несет в себе колоссальный социализирующий заряд, способен соединить исходную партикулярность и грядущую тотальность в социально-возвышающем универсальном тренинге, где аксиологический срез доминирует, а политико-инструментальная сфера получает живительные токи от ценностно-волевого опыта индивидов, берет на себя роль локомотива в движении к вершинам «царства свободы»... Так задумывалось, так предполагалось.

Лукач самым тесным образом связал свой жизненный путь с делом защиты и проведения в жизнь марксистской теории, поставил свой недоюжинный талант на службу этому делу. Лешек Колаковский по-своему выразил это обстоятельство, назвав в своей многотомной истории марксизма главу, посвященную Лукачу, так, «Разум на службе у догмы». Для Лукача задача разработки адекватных философских средств для экспликации интенций практики стала ключевой на протяжении всего его творчества. Столкнувшись с тем, что в своей реальности осуществленная марксистская теория ведет к насильственно-директивной «непо-

средственности» и идеологически навязываемой «целостности» в практике сталинизма,¹⁴ Лукач обратил свои взоры на те мыслительные ходы, которые еще содержались в немецком романтизме, в сочинениях Шиллера. В результате под его пером был достигнут своеобразный вариант осознания смыслов истории в их тотальности на путях эстетически целостного видения действительности. То, что раньше Лукачем описывалось в социально-философских категориях, на более поздних этапах его творчества получило эстетизированную интерпретацию: через мимезис к катарсису. Проблема постижения практики в ее тотальности была переформулирована, она была во многом избавлена от острых углов непосредственного осуществления смыслов истории (некоей подлинной человеческой сущности) в практике революционного действия. Но проблема осталась, даже и в этом переформулированном, отсроченном варианте, даже отчасти и усугубились ее имманентные противоречия: если раньше код истории вычитывался в революционной воле пролетариата, то теперь он раскрывался в эстетически целостном восприятии действительности, — от непосредственно-этического к непосредственно-эстетическому, где роль вкуса отнюдь не из последних...

Если в работах Лукача содержится как бы вариант толерантного «левого» марксизма, то в работах Корша критичность доводится до своего логического конца — до фактического разрыва со сталинизмом, до радикального пересмотра самого марксистского учения. Корш принимал самое непосредственное участие в политической деятельности. В отличие от Лукача он имел возможность «примеривать» свои теоретические выкладки к практической политике. К тому же в силу жизненных обстоятельств он был фактически более «удален» от большевизма.

Основной сюжет, который развивает Корш применительно к большевизму, — это сюжет о господстве «ортодоксии» в российском революционном движении. Корш видит корни догматических интенций большевизма еще в исходных стадиях российского социал-демократического движения. Начиная с Плеханова, российские социал-демократы были заняты тем, чтобы «подогнать» эмансипаторский проект марксизма к реалиям России. О какой критичности по отношению к марксизму можно говорить, о каком развитии марксизма можно вести речь, когда марксистская теория берется в качестве недостижимого образца? Марксистская философия в России с самого начала принимает форму одностороннего видения действительности и ее преобразования. По

Коршу, здесь нет живого единства теории и практики, без которого марксизм не может существовать, поэтому марксистская теория идеологизируется. Она служит делу своеобразного «подтягивания» российской действительности к эталону западноевропейской актуальности революции.

По Коршу, «ленинская теория не является достаточным теоретическим выражением **практических потребностей современной ступени развития международной пролетарской классовой борьбы** и материалистическая философия Ленина, служащая идеологическим фундаментом этой ленинской теории, также не является революционной философией пролетариата, соответствующей сегодняшней ступени развития»¹⁵. Причины такого положения Корш видит в том, что для ленинизма вопрос о развитии марксизма с самого начала трансформировался в идеологическую плоскость, приобрел явно выраженное утилитарно-инструментальное толкование для нужд политической борьбы. «Ультраполитический» характер ленинизма, по Коршу, во многом опирается на общие всякой марксистской «ортодоксии» принципы, в первую очередь, на позитивистское сочетание примата утилитарных целей в практике и преобладание «философии рефлексии» над «философией практики» в теории. Корш считает такое сочетание в равной мере присущим и «старой ортодоксии Маркса Карла Каутского» и «новой ортодоксии Маркса русского или ленинского марксизма»¹⁶.

Для Корша противоречия ленинизма показательны в целом для марксистской теории, которая постулирует целостный, тотальный отказ от предыстории, но стремится навязать свою логику этому отказу, подкрепить ее авторитетом истории, вернее, своим «прочтением» истории. Особенно это проявилось в некритическом восприятии марксизмом опыта Парижской коммуны, когда ограниченная форма — политизированная — волеизъявления рабочего класса была принята в качестве единственно возможной. Это некритическое восприятие достигло своего завершения в ленинизме, где философская доктрина, по Коршу, идет по тем же канонам, что и его политическая практика, опирающаяся на то допущение, что «можно полагаться на данные **политические формы** (партию, диктатуру или государство), которые были с необходимостью найдены для целей буржуазной революции в прошлом»¹⁷.

Корш считал, что большевизм насковзь ортодоксален, поскольку он идет от ставшего. наличного, не важно в какой форме

выступающего. Если марксизм утверждает практику как форму утверждения эмансипаторского проекта пролетариата, то надо положиться на стихийность спонтанного революционного творчества, а не довольствоваться частичными половинчатыми формами, которые преследуют прагматические цели политического господства, сохранения своего властного статуса. В большевизме на всем протяжении его послеоктябрьского развития, по мнению Корша, отрицалась целостность «теории-практики» марксизма. Либо набирал силу объективистский детерминизм, идущий от Плеханова и достигающий своего завершения в «буржуазно-частичной» политике нэпа, когда большевизм для сохранения своих позиций пошел на артикулирование господствующих умонастроений крестьянских масс с последующим навязыванием своего властного проекта. Либо утверждался идеологический волюнтаризм сталинского типа, который опять-таки грешил всеми бедами позитивистского препарирования марксистской теории, только в качестве наличного критерия брались не реалии повседневности, а вырванные из контекста те или иные положения марксизма.

Согласно Коршу, в большевизме никогда не было — даже в троцкистском варианте — адекватного понимания сущности сталинского «великого перелома». Ведь троцкистская версия «термидора» работает в стиле буржуазного мышления, исходит из прошедших состояний исторического процесса, переносит их устарелый аршин на марксистскую целостность «теории-практики». Корш одним из первых приходит к осознанию тоталитаристского характера сталинской системы, видит его укорененность в административно-командных структурах, самом стиле жизни и мышлении советского общества. По мысли Корша, исторический опыт ленинизма-сталинизма настолько дискредитировал марксизм, что сегодня следует незамедлительно решать задачу регенерирования освободительного движения пролетариата заново из всех имеющихся теоретических и практических источников, прежде всего из опыта рабочего самоуправления, дебюрократизированных форм социализации пролетариата.

Таким образом, «левый» марксизм, возникнув как критически-теоретическая рефлексия большевизма, в своем развитии — и в толерантном варианте, и в непримиримом — все более подходил к необходимости критического переосмысления самой сущности эмансипаторского проекта марксизма и ведущей формы его реализации. Противоречие теории и практики в марксизме

все более оборачивалось продолжением дегуманизирующих тенденций всемирной истории, принципиальной невозможностью спонтанного творения нового облика мира в стихии практики и в то же время пагубностью навязывания этому творчеству каких-либо предзаданных форм, полученных из некритической рефлексии ставших состояний социокультурных образований.

Современная обществоведческая мысль, подталкиваемая нынешним «моментом истины», пытается обнаружить ту интригу, которая была заключена в логике революционно-авангардистского активизма и привела к сталинскому тоталитаризму и его рецидивам. Предлагаются различные версии. При всем многообразии их сближает какая-то механистичность, уверенность в том, что можно безболезненно разорвать, растащить по кусочкам целостность эмансипаторского проекта марксизма и форм его осуществления. Если упростить и дать схематичную зарисовку, то такой подход встречается, например, в очерках А.С.Ципко по сталинизму, когда все дело сводится к тому, что на Западе существовал надежный балласт «гражданского общества» (традиции демократизма, городская культура, бюргерство и т.д.), который не позволял революционному авангардизму активизма — левого радикализма, по А.С.Ципко — слишком высоко воспарить над «грешной» землей. В России же в силу определенных исторических обстоятельств никакой тяжкий груз нормальной гражданственности не мог воспрепятствовать «перебарщиванию» идеологических абстракций¹⁸.

Кстати сказать, аналогичная методология содержится и в представлениях о том, что если убрать «антитоварный довесок» из теории и практики марксизма, то интегральный теоретический результат останется тем же, но на практике даст совершенно иной эффект. Правомерность подобного «изымания» представляется такой естественной и понятной, что по всей видимости начисто исключает какие-либо сомнения в том, что гегелевское замечание относительно того, из чего можно изъять — и безболезненно — отдельные части, давно утратило свое значение.

Позиция «изымания», «разрыва» все больше обнаруживает свою уязвимость, когда общественное сознание начинает впитывать в себя опыт широкомасштабной негации в духе «Архипелага ГУЛАГа», «1984» и многих других произведений, в свете которых становится видна вся глубина и сложность задач необходимого теоретического, духовно-ценностного возрождающегося обновления, возвращения к жизни. Как бы то ни было, а половинча-

тость в постановке жизненно важных проблем, в конечном счете, ведет к тому, что вместо исцеляющего проблематизирования, вместо изживания многочисленных комплексов тоталитаристского сознания, глубоко укорененного и зачастую неразличимого, в нарративные структуры мировосприятия советского человека начинает внедряться (благо, наследие сталинизма споспешествует) навязчивый образ той силы, которой Ницше приклеил звучный ярлык *Ressentiment*,¹⁹ — злой воли против-жизненного вожделе-ния. А массовое сознание, не терпящее обезлички, само доделывает — на свой лад — работу этого внедрения, наделяет его жесткой персонификацией и в прошлом, да и в настоящем.

Недавно появившаяся работа И.Шафаревича расширяет панораму исследования за счет сравнительного анализа интен-ций марксизма и либерально-прогрессистских устремлений западной интеллигенции²⁰. Проводимая в этой работе точка зрения (она далеко не бесспорна, требуется ее критический анализ, но это будет предметом другого исследования) интересна тем, что освободительный проект марксизма в ней погружается в общий интеллектуальный контекст западноевропейской мысли, обремененной прямолинейностью просветительского идеала разумности, его тягой к торжеству надчеловеческого рационального мироустройства социума.

Примечательно, что в работах М.Гелфтера — конечно, во многом с иных мировоззренческих позиций, чем у И.Шафаревича — также активно развивается сюжет о вхожести исторических судеб российского мира и его детища — большевизма — в совокупный поиск человечеством образа Мира, умопостигаемого единства в диалектике общности и различия²¹.

Расширение идейно-полемического горизонта при обращении к нашим поискам важно само по себе как попытка прорыва духовной автаркии, пожалуй, не менее губительной, чем национально-государственная «рама» в виде военно-политического «железного занавеса». Значимость же расширения полемического кругозора, вслушивания в идейную полифонию нынешних споров о марксизме и его практической биографии видна уже из того, что в заколдованных тупиках «русской идеи» удастся обнаружить многое созвучное в западных философских дискуссиях о современности. К сожалению, — «исторически сложилось так» — от лица марксизма в этих дискуссиях наша обществоведческая мысль выступала зачастую с догматических позиций, в то время как неомарксизм не был сторонним наблюдателем, выражая в

своей рефлексии действительные трудности вхождения марксизма в современность, его имманентные проблемы и их неразрывность от всех драматических потрясений новейшей истории, неотделимость «теории-практики» марксизма от общего историко-философского дискурса современности.

В этом плане несомненный интерес представляет широкая панорама историко-философского дискурса современности, предложенная Ю.Хабермасом в недавно вышедшем «Философском дискурсе современности». С не меньшим основанием его характеристика нынешней западной философской ситуации — «мы все еще остаемся современниками младогегельянцев»²² — может быть спроецирована на особенности теоретического опыта ленинизма, его практической истории. Спор о ленинизме в неомарксизме (правопреемнике «лево»-коммунистического сознания) отразил существо противоречий «философии практики», берущей свое начало в левогегельянстве, стремящейся стать выше субъективизма духа Просвещения и некритического позитивизма «философии рефлексии» в ортодоксальном гегельянстве.

По мысли Ю.Хабермаса, история марксизма выявила всю сложность и философскую нетрадиционность вопросов утверждения действительной социальной целостности, этической тотальности в общественной жизни. Роковой оказалась проблема самого философского разума, под знаменем которого начиналось восхождение к действительной гармонии человека и общества, человеческой сущности и существования, индивида и рода. В марксизме на каждом новом витке исторического развития воспроизводилось противопоставление «левизны» и «ортодоксии», которое в своем исходном, свернутом состоянии возникло в рамках постгегелевской философии, и выражало противопоставление «философии рефлексии» и «философии практики». Суть дела состояла в способах, методах постижения и утверждения становящейся этической тотальности. Либо она «высвечивается» в наличной социальной предметности — и задача философии «отрефлексировать» сие становление, либо же она означает нечто принципиально новое, в котором деятельностью самоутверждением разума преобразовывается наличное социальное бытие и преодолевается расколотость разделенного общества и гуманистической всеобщности философии. И в том. и в другом случае матрица разумности берется в качестве предпосылочной. Расхождение «ортодоксов» и «практиков» начинается в следующем пункте: признать ее ставшей либо же становящейся в практиче-

ском преобразовании отчужденного мира. «Философия практики» избегает «некритического позитивизма», который склонен довольствоваться согласием с той или иной стороной — объективной или субъективной — становления этической целостности, что ведет либо к объективистскому детерминизму, либо к идеологизаторскому «навязыванию» действительности «внешне»-объединяющих схем.

Предлагала ли «философия практики» какой-либо реальный выход? Что она смогла предложить в своем противопоставлении к практическому осуществлению этической тотальности в ленинизме? К чему привело критическое дистанцирование от ленинизма вначале у «лево»-коммунистического течения (имплицитного у раннего Лукача и открытого у Корша), потом у неомарксизма, будь то его версия «критического авангардизма» в духе Адорно, Хоркхаймера или же экзистенциально-феноменологический вариант Лукача, Сартра? Итоговым результатом этого дистанцирования в философском плане стало проблематизирование соотношения социальной реальности и гуманизма, обращение к природе и формам самого разума, его социально-исторического прочтения. Эти теоретические результаты будут крайне необходимы для становления новой парадигмы сознания, обновленного разума, изведавшего искус непосредственного воплощения в хрупкий мир человеческого универсума. В нашем обществе всемирный характер исторического самопознания разума окрашен в краски уникального, трагического — что делать, если история повторилась снова? — «выстраданного» (Ленин) Россией опыта.

Примечания

¹ На международном симпозиуме «Франкфуртская школа и ее итоги» преобладала именно такая последовательность в рассмотрении западного марксизма. В ряде докладов прозвучала мысль о том, что существует самая тесная связь между ростом тоталитаристских тенденций в советской системе и отходом западных неомарксистов от каких-либо форм солидарности с большевизмом, усилением их критического отношения ко многим Марксовым идеям. См.: Die Frankfurter Schule und die Folgen. Peferate c. Symposiums d. Alexander-von-Humboldt-Stiftung vom 10-15 Dezember 1984 in Ludwigsburg. Berlin. New York. 1986.

² Эта трактовка проводится в целом содержательной и взвешенной статье американского исследователя Стивена Козна, который стремится

обосновывать прерыв в привычной для советологии постепенности «большевизм — сталинизм». Разграничительные линии в этой постепенности выводятся Коэном из противопоставленности «военного коммунизма» и НЭПа. В позиции Коэна отказ от ортодоксии американской советологии совмещается с недостаточным вниманием к мыслительным пластам ортодоксии в русском большевизме, которые существенно влияли на ход событий, опасность которых видел Ленин. Ортодоксия ощутимо «сработала» в сталинизме. При исследовании этого обстоятельства нужна более объемная, — если угодно — социологическая картина, чем та, на которой настаивает Коэн (См.: Коэн С. Большевизм и сталинизм // *Вопр. философии*. 1989. № 7).

³ Карл Корш выстраивает, отталкиваясь от ленинских идей, общую модель развития марксизма через кризисы, в которых обнаруживается возникающий разрыв между теорией и практикой и создаются условия для их объединения, но не путем возврата к прежним формам теории, ибо они были вызваны к жизни прошедшими состояниями социальной диалектики. Вновь достигаемое единство всегда создается заново, поэтому догматизм с его претензиями на возврат к первоначальной чистоте, истинному смыслу первоисточников не только заблуждается в своей монополярной правоте, он — по существу — закрывает всякий путь к выходу из кризиса своим идеологизаторским пуританством. (Более подробно см.: *Гайда А.В. «Неомарксистская» философия истории*. Красноярск. 1987. С.21—26; *Гайда А.В., Кутаев В.В. Марксово понимание критики и его «неомарксистские» фальсификации* // *Критическая функция марксистско-ленинской философии*. Свердловск. 1988. С.23—29). В нашем общественном сознании подобного рода модели начинают получать права гражданства, что говорит о действительных подвижках в сознании общества, которое А.Вознесенский в свое время называл «бескризиснейшей из систем».

⁴ То, что дилемма формулировалась так, а не иначе, наглядно показывает весьма показательный образчик тогдашнего энкратического, осененного властью (Ролан Барт) текста, который появился на свет в ходе теоретических дискуссий внутри Коминтерна с группой Корша — Шварца. Э.Тельман отмечал: «Решающим вопросом для международного рабочего движения является вопрос об отношении к диктатуре пролетариата в Советском Союзе. Отношение к Советскому Союзу даст ответ и на вопрос, к какому лагерю ты принадлежишь в вопросах германской политики: к лагерю революции или к лагерю контрреволюции? Имеются только два варианта: или в Советском Союзе господствует диктатура пролетариата, тогда там строится социализм, и поэтому надо поддержи-

вать Советский Союз: или же Советский Союз является капиталистической страной — и тогда против него нужно бороться всеми средствами». См.: *Тельман Э.* Избр. статьи и речи. М., 1957. С.309. Отсюда следовал вывод: «Терпение нашей партии исчерпано. Мы найдем средство и путь, чтобы ее (группу Корш – Шварц – авт.прим.) полностью ликвидировать». См.: *Thalmann E.* Die Erweiterte Exekutive und die Lage... // *Die Rote Fahne.* 1926. N 294. Art. 23). Жесткая дихотомность этого текста удивительным образом перекликается с документом, родившимся в недрах перестроечного сознания, само название которого утверждает безальтернативную модель плюрализма. - «Иного не дано». Это к вопросу о доминирующем типе политического сознания и степени пластичности его структур...

⁵ Показательной в этой связи является волна рабочих забастовок, потрясших и без того кризисную экономику в 1918—1921 гг. Теоретическое выражение данное обстоятельство получило в остроте отторжения «рабочей оппозиции», в нежелании коминтерновских функционеров работать в профсоюзной среде и т.д.

⁶ *Lukacs G.* Geschichte und Klassenbewusstsein. Neuwied und Berlin, 1970. S. 159.

Lukacs G. Geschichte und Klassenbewusstsein. S. 87.

⁸ *Дьердь Лукач.* Ленин. Очерк взаимосвязи его идей // *Коммунист.* 1987. № 6. С.40.

⁹ Там же. С.40.

¹⁰ Там же. С.41.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С.48.

¹³ Там же.

¹⁴ Сталинизм, по Лукачу, в практическом плане опирался на властно-директивное осуществление догматического идеологизаторства, находящее свое воплощение в иерархизированном бюрократическом аппарате. Сталин был вершиной пирамиды, которая, расширяясь книзу, состояла исключительно из «маленьких сталиных» как гарантов «культ личности». Без беспрепятственного функционирования этого аппарата «культ личности» оставался бы только личной мечтой, патологией. В теоретико-методологическом плане сталинизм опирался на исключение опосредования, на установление непосредственной связи между наиболее общими принципами и конкретными требованиями повседневной действительности. — вместо конкретизации теории в сталинизме утвердились догматизация и вульгаризация процессов. См.: Из эпистолярного наследия Д.Лукача // *Филос. науки.* 1989. № 6. С.104, 111.

¹⁵ Korsch K. *Marxismus und Philosophie*. Frankfurt-am-M., 1975. S.60.

¹⁶ Ibidem. S.33.

¹⁷ Korsch K. *Politische Texte*. Frankfurt-am-M., Köln, 1974. S.136.

¹⁸ Цунко А. Истоки сталинизма // Наука и жизнь. 1988. № 11, 12; 1989. № 1, 2.

¹⁹ В той матрице, которая используется в нашем общественном сознании, этому понятию не находится места. Не удивительно, идущее из гегелевской феноменологии «снятие» вождения воздействует до сих пор, хотя теоретическая полная модель тоталитаризма обязательно должна включать в себя не только волю, жаждущую разумной трансперентности, но и «другую» волю, создающую монолит тоталитаризма. См.: Ницше Ф. *Антихристианин* // Сумерки богов. М., 1989. С.34.

²⁰ По мнению И.Шафаревича, «...Запад болен всего лишь другой формой болезни, от которой мы хотим излечиться». См.: Шафаревич И. Две дороги к одному обрыву // Новый мир. 1989. № 7. С.164.

²¹ М.Гегтер вопрошает: «...Пресловутый «зигзаг» или выпотрошенную до конца «отсталость» России сегодня неловко назвать даже прокрустовым ложем. Удастся ли одну из величайших трагедий Мира заключить навсегда в региональный загон? Размолвка идеи и факта сродни самому феномену. Понимание Мира разошлось с Миром. Не в первый раз. В последний ли? В этом все дело». См.: Гегтер М. Россия и Маркс // Коммунист. 1988. № 18. С.104.

²² Habermas J. *The philosophical Discourse of Modernity*. Oxford. Cambridge. 1987. P.5

К.Н.Любутин
(Екатеринбург)

РАЗМЫШЛЕНИЯ НА ТЕМУ «ЛЕНИН КАК ФИЛОСОФ»

«Скажи,
Кто такой Ленин?»
Я тихо ответил:
«Он — вы»
Сергей Есенин

Великий крестьянский поэт, по собственному признанию, «одолеть не мог никак пяти страниц из «Капитала». В.Ленин для него не был «иконой». «Агитки Бедного Демьяна» С.Есенин ставил невысоко. А вот внутреннюю связь ленинского «мощного слова» с умонастроением русского народа поэт как-то ухватил. И, думается, не впадая при этом в крайности утопического и анти-утопического свойства. Мы же от религиозного почтения кидаемся зачастую к тотальному отрицанию. Генерал-полковник Д.Волкогонов, завершая трилогию «Вожди», сказал: «Ленин, если смотреть на него холодным взглядом историка, был крупным революционером, русским якобинцем, под стать Робеспьеру. Он обладал прагматическим интеллектом, огромной целеустремленностью. Но Ленин не был великим мыслителем. Ни один эпхальный прогноз Ленина не оправдался. А это — исторический приговор для человека, которого считали «гениальным». Сейчас я перечитываю его философские работы — они довольно примитивны, основаны на комментариях Гегеля, Канта, Маркса. Единственное, в чем отличился Ленин — это в создании партии, партии заговорщической, жесткой, всесильной»¹ Но не жестка ли подобная лихая оценка деятельности Ленина в целом? Тем более в устах Дмитрия Антоновича, который до недавних пор вместе со всеми нами грешными не менее рьяно пропагандировал «ленинский этап» в развитии философии марксизма. Даже если знакомство с 3 724 никогда не публиковавшимися ленинскими документами выявило для генерал-полковника «непривлекательные черты ленинского портрета», то при чем здесь теоретические, скажем философские, произведения В.И.Ленина, число которых не увеличилось и с которыми Д.Волкогонов имел дело уже несколько десятилетий? В своих многочисленных пропагандистских и сугубо апологетических публикациях Д.Волкогонов до недавнего времени обнаруживал только эйфорию по поводу «Зарницы ле-

нинских мыслей», высветившей «законы, по которым развивается общество». И, вдруг, столь крутой поворот... Как мудро советовали известные Д.Волгонову классики, не мешало бы в таком случае «свести счеты с ... прежней философской совестью».

Несколько слов об отношении ленинизма к марксизму

Обзор поучительной дискуссии по поводу марксизма, состоявшейся в начале 90-го года, содержится в книжке «Марксизм: pro и contra» (М., 1992). Разброс мнений весьма широк: от прежней догматики до полного отбрасывания, от твердого убеждения «история все же идет по Марксу» (Ф.Михайлов) до не менее однозначного заключения «прав в деталях и велик в своих заблуждениях» (В.Лебедев).

По-моему, мировое марксведение давно успокоилось на признании достаточно очевидного факта: классический марксизм содержит и научно обоснованные выводы, и гипотетические предположения, и сугубо личностно-оценочные моменты. Интерпретации идей К.Маркса, возникшие еще при его жизни, породили различные версии марксизма. Как было сказано, К.Маркс один, а марксизмов много... Наверное, один из самых по сию пору непроясненных сюжетов — философский сюжет. Акценты, расставленные Ф.Энгельсом и Э.Бернштейном, Г.Плехановым и В.Лениным, А.Богдановым и А.Луначарским в трактовке философских идей К.Маркса, создали весьма пеструю и противоречивую картину. Длительное время огромное влияние на духовную жизнь ряда стран оказывала сталинская версия философии «марксизма-ленинизма», получившая формализованно завершенное изложение в произведении И.Сталина «О диалектическом и историческом материализме». Написанное в качестве параграфа второго главы четвертой книги «История ВКП(б). Краткий курс», это произведение, как и вся книга, было канонизировано в Постановлении ЦК ВКП(б) от 14 ноября 1938 г., с подачи А.А.Жданова названо «энциклопедией философских знаний в области марксизма-ленинизма»².

Сталинская интерпретация марксизма («марксизм-ленинизм») превратилась в гигантскую материальную силу. Специфическая особенность сталинской интерпретации марксизма — в его предельной политизации. Создать видимость доктринального единства посредством подбора определенных цитат нетрудно. Применительно к философии это тем более нетрудно, поскольку между К.Марксом, Ф.Энгельсом и их последователями

есть существенные различия в трактовке философии³. Во всяком случае достаточной завершенности изложения философских позиций у К.Маркса и Ф.Энгельса не получилось. Ленинский же этап в развитии философии марксизма — вообще изобретение тех, кто обнаружил незаурядный нюх насчет сталинской манеры философствовать.

Связана ли сталинская версия философии с идеями К.Маркса и Ф.Энгельса? Конечно. Но через В.Ленина. И.Сталин создал миф о том, что только В.Ленин правильно понял учение К.Маркса и Ф.Энгельса. Связана ли сталинская версия философии с философскими размышлениями В.Ленина? Конечно. И.Сталин дал понять — и это рьяно подтверждали апологеты, — что только он дал адекватную интерпретацию марксизма.

Сталинизация марксизма вообще, его философии в частности, — процесс длительный. Весьма сложный для большевиков политически, период 1917—1921 гг. был периодом относительной духовной свободы. До прямого удушения философского плюрализма руки не доходили. Плюрализм был так велик, что партийные пропагандисты высказывались вообще против всякой философии, апеллируя при этом к Ф.Энгельсу и В.Ленину. Таковы позиции В.Адоратского («Об идеологии») и С.Минина («Философию за борт!»).

Картина плюралистического разногласия в первые годы после Октябрьской революции была весьма красочна. Материалисты, последователи революционных демократов, как М.Антонович; естествоиспытатели-материалисты, как К.Тимирязев и И.Павлов; десятки философов-профессионалов, принадлежавших к различным идеологическим течениям; десятки и десятки обществоведов, деятелей художественной культуры, ученых-естественников, ориентированных идеологически и анти-социалистически.

С 1922 г. положение изменяется. Начатые В.Лениным репрессии против инакомыслящих по мере утверждения единоличной сталинской диктатуры приобрели всеобщий характер. Пока «диалектики» и «механисты» побивали друг друга, тоже не стесняясь навешивания политических ярлыков, «молодые партийцы», увидевшие в И.Сталине «Ленина сегодня», получили высочайшую поддержку и объявили главной своей задачей «политизацию всей философской работы», с этим связывается «ленинский этап» в развитии марксизма, а символом стал И.Сталин.

Таким образом, «молодые партийцы», или «новые кадры» философского фронта, отреагировали однозначно на сталинские рассуждения об обострении классовой борьбы: они объявили философию разновидностью политики. Актуальность философии замыкалась на обосновании определенной политической практики, политическая практика получила философское освящение. Диктатура пролетариата в сталинской трактовке требовала и диктатуры «марксистско-ленинской философии». Утверждение личной диктатуры И.Сталина означало утверждение диктатуры его философских воззрений.

«Новые кадры» во главе с М.Митиным в отличие от «диалектиков» и «механистов» учли специфический интерес И.Сталина к философии. Они нужным образом оценили серию статей молодого И.Сталина «Анархизм или социализм?» Ведь назвал же М.Митин эти статьи «наиболее зрелым итогом в развитии человеческой мысли». В свою очередь приноровленные к горизонту сталинского мышления сочинения М.Митина и его единоверцев (некоторые из них тоже не избежали печальной участи) оказали несомненное влияние на рождение второго параграфа главы четвертой «Краткого курса». На фоне тотальной политизации философии и науки⁴ диссонансом звучат предупреждения такого рода (1928 г.): «То привилегированное положение, в каком диалектический материализм находится в нашей стране, неизбежно ставит его в тепличные условия, приведет в нем самом к замиранию творческой философской мысли, как это всегда и неизбежно происходило со всеми охраняемыми — официальными — философскими учениями. Свободная мысль есть основа философского творчества; она не терпит и не сносит оков»⁵.

Имеет ли отношение интерпретация И.Сталиным философии марксизма к ленинской ее версии? Несомненно. И дело не в том, что В.Ленин — «примитивный» философ. Дело в том, что В.Ленин — политик, гениальный политик, подчинявший все решению практических политических задач, выбирающий из духовной культуры, из марксизма в том числе, по преимуществу то, что несет непосредственно политическую отдачу. Эту тенденцию И.Сталин оптимизировал безмерно.

Марксизм больше, чем наука. Он содержит и несет аксиологическое воодушевление. Многие мыслители усматривали аналогию между христианской установкой на спасение и марксистской установкой на освобождение. Нагорную проповедь называли первым Манифестом марксизма. У раннего К.Маркса, пола-

гал С.Булгаков, выступает религия человеколюбия, аналог христианской религии богочеловека. Избранный народ заменяется пролетариатом, а роль Сатаны, носителя метафизического зла, досталась капиталистам. Марксизм возникает не только на почве «трех» известных источников.

Марксизм возникает в лоне христианства, этого «революционного элемента» (Ф.Энгельс) в духовной истории человечества. От Христа через И.Канта идет традиция, которая завершается в известном смысле в учении К.Маркса: «Критика религии завершается учением, что человек — высшее существо для человека, завершается, следовательно, категорическим императивом, повелевающим ниспровергнуть все отношения, в которых человек является униженным, поработленным, беспомощным, презренным существом»⁶. Ибо христианство — это культ абстрактного человека, идея равенства всех перед богом.

Классический марксизм противоречив и далеко не монолитен. За монолитность выдавалась очередная его версия, созданная очередным претендентом на роль «единственно последовательного» марксиста. Бесспорно одно: марксизм содержит гуманистическую ориентацию на достижение такого общественного состояния, где свободное развитие каждого явится условием свободного развития всех. По поводу средств достижения такого состояния основоположники марксизма в разное время высказывались по-разному. Есть ориентация на классовое насилие. Но есть и иная ориентация, ориентация на достижение революционных целей посредством реформ. В речи, произнесенной на собрании в Эльберфельде 15 февраля 1845 г., Ф.Энгельс говорил: «Если социальная революция и осуществление коммунизма на практике являются необходимым следствием существующих у нас отношений, то нам прежде всего придется заняться теми мероприятиями, при помощи которых можно предотвратить насилие и кровопролитие при осуществлении переворота в социальных отношениях. А для этого имеется *лишь одно* средство. Именно — мирное осуществление... речь идет о создании для *всех людей* таких условий жизни, при которых каждый получит возможность свободно развивать свою человеческую природу, жить со своими ближними в человеческих отношениях и не бояться насильственного разрушения своего благословения»⁷. Как видно, пока нет и речи о том, чтобы разрушить все до основания.

Между тем, гуманистический аспект учения К.Маркса, стержень его философии — диалектическая антропология в качестве

онтологии общественного бытия — осталась для В.Ленина и его последователей, как любил говорить Г.Плеханов, непрочитанной главой любимой книги. Но в России победила ленинская версия марксизма. Ибо она вырастала из традиций русского революционно-освободительного движения и накладывалась весьма адекватно на социально-политическую ситуацию конца XIX — начала XX века.

Ленинское видение философии марксизма

Философия К.Маркса в качестве диалектической антропологии, философии практики завершила немецкую классическую философию и вышла за ее пределы. Ленинское прочтение К.Маркса было политическим и по преимуществу политическим прочтением. Противоречивость научного элемента марксизма, незавершенность философского элемента, пестрота социальных гипотез — вещи, ставшие в конце XIX — начале XX века. предметами дискуссий у западных марксистов, В.Лениным и большевиками просто не просматривались. Речь шла о вычленении из всего учения К.Маркса «руководства к действию» и того, что нужно «внести» в рабочее движение. Ленинская версия марксизма обретает общие контуры в книге «Что делать?» (1902). Капитализм в России еще не получил статуса свободного естественно-исторического процесса, с самодержавием можно было справиться только революционным путем. А.Улам замечает, что в России начала XX века революционная интерпретация марксизма представлялась столь же убедительной, как и в Западной Европе 1848 года⁸. Ленинская версия марксизма, формировавшаяся прежде всего в борьбе с самодержавием, могла быть реализована в конкретных российских условиях только посредством политической диктатуры. Партия большевиков, конспиративная организация профессионалов с военной дисциплиной, обеспечила реализацию «революционной теории».

В период, когда формируется ленинское понимание марксизма вообще, в работе «Экономическое содержание народничества...» появляется вывод, напоминающий о котором десятилетиями никто не решался: «С точки зрения Маркса и Энгельса, философия не имеет никакого права на отдельное самостоятельное существование, и ее материал распадается между отдельными отраслями положительной науки»⁹. В известном смысле это было мнение большинства марксистов, во всяком случае российских.

В. Ленин вслед за Г. Плехановым именует философию марксизма диалектическим материализмом, напоминая, что материализм К. Маркса и Ф. Энгельса в гносеологии и материализм в социологии — один и единый философский материализм. Ибо достраивание материализма доверху, открытие материального характера общественной жизни, понимание ее как по существу практической — главное, с чем было связано преобразование материализма. Для В. Ленина очевидным оказывается тот факт, что появление такого рода философии позволило отпочковаться от нее социологии, создало условия для превращения социологии в науку. Речь идет о науке о законах функционирования и развития социального организма. Две идеи, по В. Ленину, являются основополагающими для марксовой социологии — идея общественно-экономической формации и идея общественного развития как естественноисторического процесса. В конечном счете все замыкается на исследовании производственных отношений, на их основе — всех сторон общественной жизни. Отпочкование от некогда единого знания, именуемого философией, общественных наук завершает «растворение» философии в положительной науке (становление которой началось с естествознания).

В рецензии (1898 г.) на «Краткий курс экономической науки» А. Богданова В. Ленин, отмечая «выдающиеся достоинства этого сочинения», связывал их с тем, что «автор последовательно держится исторического материализма»¹⁰. Создание исторического материализма, или материалистического понимания истории, В. Ленин относит к числу главных заслуг К. Маркса.

В большом по объему произведении «Материализм и эмпириокритицизм» изложение марксистской философии сопровождается лишь двумя конкретными ссылками на марксовы тексты: на письмо К. Маркса к Кугельману, содержащее оценку И. Дицгена, и на письмо к тому же адресату, содержащее оценку Ф. Ланге¹¹. Вот все. Предпосылаемые всем изданиям этого произведения «Десять вопросов референту» (1908) в качестве первого содержат следующий вопрос: «Признает ли референт, что философия марксизма *есть диалектический материализм?*

Если нет, то почему не разобрал он ни разу бесчисленных заявлений Энгельса об этом?»¹².

Во-первых, как быть со сделанным чуть больше десяти лет **назад** выводом относительно того, что с точки зрения Маркса и Энгельса философия не имеет никакого права на отдельное самостоятельное существование? Во-вторых, никаких бесчислен-

ных заявлений Ф.Энгельса нет, а у К.Маркса сочетание «диалектический материализм» в опубликованных, во всяком случае, на русском языке произведениях вообще отсутствует. Что же касается Ф.Энгельса, его немногочисленные заявления достаточно неясны и противоречат иным заявлениям. С одной стороны, признается, что «современный материализм является по существу диалектическим и не нуждается больше ни в какой философии»¹³, «это вообще уже больше не философия, а просто мировоззрение»¹⁴. С другой, — в качестве науки признается «диалектика как наука о всеобщей связи», или «как наука о всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления»¹⁵. Стало быть, диалектический материализм, или материалистическая диалектика (В.Ленин справедливо видит здесь одно и то же), возводятся в ранг не просто философии, а науки. Подобный плюрализм в воззрениях Ф.Энгельса открывал возможность различных интерпретаций его позиции. И эти интерпретации, как говорится, не замедлили появиться. Для В.Ленина его интерпретация неотделима от признания тождества философских воззрений Ф.Энгельса с воззрениями К.Маркса.

Кстати, позиция Г.Плеханова на этот счет была более гибкой. Г.Плеханов писал, что философия — это совокупность гипотез по поводу отношения сознания к бытию, субъекта к объекту, Я к не-Я. Вопрос о сути данного отношения — «коренной вопрос философии». По мере возникновения и становления естественных наук и математики содержание философии, прежде всего методологическое содержание, переходит в положительное знание. Социальные науки еще не сформировались. «Задача диалектического материализма была, таким образом, определена заранее. Философия, оказавшая в прошлые столетия огромные услуги естествознанию, должна была освободить социальную науку из лабиринта ее противоречий. По выполнению этой задачи философия могла бы сказать: *«Я исполнила свой долг, я могу уйти»*, так как в будущем точная наука должна сделать бесполезными гипотезы философии»¹⁶.

В.Ленин расстался с позицией 90-х гг. относительно понимания философии марксизма. Потребности политической борьбы толкнули В.Ленина к сциентистской трактовке этой философии как науки. Он примкнул к точке зрения Г.Гегеля и Ф.Энгельса. В статье «О значении воинствующего материализма» (1922) В.Ленин четко сформулировал то, чего ждут большевики от философов: разработка теории материалистической диалектики с

привлечением историко-философского (прежде всего философия Г.Гегеля) и конкретно-научного материала; пропаганда материализма и атеизма с опорой на историко-философские и естественнонаучные традиции; борьба с идеализмом и религией; борьба со всяким политическим инакомыслием (и оргвыводы относительно высылки в страны буржуазной «демократии» его носителей).

В свое время дорого обошлось А.Деборину заключение относительно В.Ленина как «ученика» Г.Плеханова в философии. Суть дела очевидна: и Г.Плеханов, и В.Ленин воспринимали философию марксизма по преимуществу сквозь «Анти-Дюринг». Что же касается ленинской самооценки: «рядовой марксист» в философии, — думаю, тут есть элемент лукавства. Во всяком случае, тон полемики с А.Богдановым и другими философами социал-демократами, поучений Г.Плеханова, предисловия ко 2-му изданию «Материализма и эмпириокритицизма», полемики с Н.Бухариным говорит о позиции теоретика, не считавшего себя «рядовым». Конечно, «ленинский этап» в философии марксизма — изобретение М.Митина и его соратников, но это изобретение не просто, как писал А.Володин, «прямая измена ленинизму»¹⁷. И дело здесь не только в том, что И.Сталин высочайше одобрил митинские утверждения. Дело в том перекосе в сторону политизации философии, которая свойственна В.Ленину. Два примера.

Первый пример — понимание партийности. У К.Маркса в «Капитале» читаем:

«Человека, стремящегося *приспособить* науку к такой точке зрения, которая почерпнута не из самой науки (как бы последняя не ошибалась), а *извне*, к такой точке зрения, которая продиктована *чуждыми* науке, *внешними* для нее интересами — такого человека я называю *низким*»¹⁸. Таким человеком, пишет К.Маркс, является Т.Мальтус, ибо его выводы по научным вопросам сделаны с оглядкой на господствующие классы, в угоду интересам этих классов. Т.Мальтус «фальсифицирует науку».

Ф.Энгельс в письме к П.Лафаргу от 11 августа 1884 г. пишет: «Маркс стал бы протестовать против «политического и социального идеала», который Вы ему приписываете. Коль скоро речь идет о «человеке науки», экономической науки, то у него не должно быть идеала, он вырабатывает научные результаты, а когда он к тому же еще и партийный человек, то он борется за то, чтобы эти результаты были применены на практике. Человек, имеющий идеи, не может быть человеком науки, ибо он исходит — из предвзятого мнения»¹⁹.

Обратимся к В.Ленину: «Материализм включает в себя, так сказать, партийность, обязывая при всякой оценке события прямо и открыто становиться на точку зрения определенной общественной группы»²⁰. Согласитесь, что позиция В.Ленина принципиально отличается от позиции К.Маркса и Ф.Энгельса. «Политический идеал», «классовый интерес», по В.Ленину, органически включен в философию, в данном случае марксистскую, которую В.Ленин трактует в духе науки об «общих законах».

Пример второй. В той же работе «Экономическое содержание народничества...» В.Ленин соглашается с В.Зомбартом в том, что «в самом марксизме от начала до конца нет ни грана этики»: в отношении теоретическом — «этическую точку зрения» он подчиняет «принципу причинности»; в отношении практическом — он сводит ее к классовой борьбе»²¹. Позиция однозначно четкая. И надо сказать, что подобное понимание партийности, партийности философии в частности, понимание соотношения нравственности и политики В.Ленин проносит через всю жизнь. Вспомните трактовку партийности философии в «Материализме и эмпириокритицизме» и в «О значении воинствующего материализма», вспомните, как он трактует нравственность в знаменитой речи на III съезде РКСМ 2 октября 1920 г.

Ленинское политизированное низведение нравственности до того, что служит победе коммунизма, породило не только страшные, но и комические явления. Типичный пример — статья проф. А.Б.Залкинда «Двенадцать половых заповедей революционного пролетариата», опубликованных в 1924 г. Коммунистическим университетом им.Я.Свердлова в сборнике «Революция и молодежь». Автор исходит из того, что пролетарская этика — это правила классового поведения с точки зрения революционной целесообразности: «Не укради» эксплуататорской Библии давно и хорошо было заменено этической формулировкой товарища Ленина: «грабь награбленное»²².

«Не убий... — убийство, совершенное по распоряжению классовой власти, — законное этическое убийство... Метафизической самодовлеющей ценности человеческой жизни для пролетариата не существует»²³. «Чти отца... — пролетариат рекомендует почитать лишь такого отца, который стоит на революционно-пролетарской точке зрения»²⁴.

Допустима лишь та половая жизнь, которая способствует классовой организованности, боевой и производственно-творческой активности пролетариата: «половой подбор должен

строится по линии классовой, революционно-пролетарской целесообразности. В любовные отношения не должны вноситься элементы флирта, ухаживания, кокетства и прочие методы специального полового завоевания»²⁵. Класс в интересах революционной целесообразности имеет право вмешиваться в половую жизнь своих сочленов. Половое должно во всем подчиняться классовому. В этом русле разворачивается целая «классовая платформа» автора. Классовая половая жизнь и классовая физкультура, классовая математика и классовая техника, классовая медицина и классовое садоводство — таковы гримасы абсолютизированного классового подхода. Речь идет не о каких-то исключениях и ляпсусах. Для многих руководителей партии было характерно утопическое упование на безошибочное классовое чутье пролетариев, простым приложением к которому казались профессиональные знания и человеческая культура. Даже нарком просвещения А.В.Луначарский темпераментно призывал вытеснить «чистую человечность» и превратить дело просвещения в «чисто политическое дело»²⁶. Даже Вл.Маяковский в 1928 г. писал, что увлечение М.Булгаковым и П.Романовым — признак враждебный в классовом плане.

Творцы «ленинского этапа» в философии марксизма (ленинский этап в политике — дело бесспорное) шли на прямую фальсификацию. Так, «Философские тетради» — как произведение, пусть незавершенное, которому была найдена ниша в 4-ом и 5-м изданиях сочинений В.Ленина, — изобретение В.Адоратского и В.Сорина. Произведение это появилось на свет в 1933 г. Прав А.Володин: «Необходимо перестать рассматривать «Философские тетради» как нечто целое, как «произведение Ленина», как его «труд». Это всего лишь составленный не им, а редакторами и изданный почти десятилетие спустя после смерти Ленина сборник его рукописных материалов разных лет, имеющих к тому же очень разный теоретический потенциал»²⁷. Речь идет о материалах 1895—1920 гг., главные из которых конспекты и наброски 1914—1915 гг. И место этих материалов в соответствующих томах сочинений В.Ленина. В сжатом виде свое понимание марксизма В.Ленин изложил в статье «Карл Маркс», предназначенной для энциклопедического словаря братьев Гранат и опубликованной в 1915 г. в 28-м томе 7-го издания словаря. Напомню, что автор статьи выделяет в ней 4 раздела: «Учение Маркса», «Экономическое учение Маркса», «Социализм», «Тактика классовой борьбы пролетариата». Если учесть позицию Ф.Энгельса и, соот-

ветственно, В.Ленина относительно «трех составных частей марксизма», надо полагать, что раздел «Учение Маркса» содержит изложение именно философского учения. В этом разделе выделены рубрики: «Философский материализм», «Диалектика», «Материалистическое понимание истории», «Классовая борьба». В.Ленин пишет, что предпосылает «изложению главного содержания марксизма, именно: экономического учения Маркса, краткий очерк его миросозерцания вообще»²⁸. Должен вновь подчеркнуть, что хотя автор статьи «Карл Маркс» пишет о К.Марксе, он везде употребляет формулу «Маркс и Энгельс считали». Что касается философии марксизма, ее изложение дано в основном по «Анти-Дюрингу» и «Людвигу Фейербаху» с пояснениями, что «Ф.Энгельс излагает свои и Маркса взгляды»²⁹. В итоге мы имеем дело с такого рода выводами: «В особенности надо отметить взгляд Маркса на отношение свободы и необходимости: «слепа необходимость, пока она не осознана. Свобода есть сознание необходимости» (Энгельс в «Анти-Дюринге»)= признание объективной закономерности природы и диалектического превращения необходимости в свободу»³⁰. Не буду касаться того, насколько полно передана концепция Ф.Энгельса. Что же касается позиции К.Маркса, могу лишь напомнить заключительные строчки «Молитвы социал-демократа» М.Осоргина:

Но в ответ на мольбу социала
Маркс изрек: «Отойди от меня, сатана,
И прочти третий том «Капитала».

Конечно, В.Ленин — не «примитивный» философ. Конечно, он наращивал философский потенциал, становился профессионалом и в философии. Его взгляды и выводы по многим философским проблемам отличаются незаурядной глубиной и оригинальностью. Б.Рассел после часовой беседы с В.Лениным записал: «Он олицетворение теории. Чувствуется, что материалистическое понимание истории вошло в его плоть и кровь. Он... в интеллектуальном отношении является аристократом»³¹. Но ленинского этапа философии марксизма не получилось. В.Ленин продолжает сциентистскую традицию Г.Гегеля и Ф.Энгельса. На эту традицию очень хорошо накладывались политические устремления В.Ленина (законы диалектики и движение к светлому буду-

щему), она была весьма удобной платформой в борьбе «за чистоту» теории.

* * *

Марксизм возник в качестве самосознания не просто рабочего класса, это самосознание возникавшего и возникшего индустриального общества, самосознание, постигшее пределы этого общества. Социальный прогноз К.Маркса преодолевает границы индустриализма. Грядущее информационное общество даст марксизму как «философии свободы» новую жизнь.

Примечания

¹ Аргументы и факты. 1991. № 41.

² КПСС в резолюциях... М., 1954. Ч.3. С.316.

³ У Ф.Меринга читаем: «на естественнонаучном материализме Фейербаха Маркс обосновал свой социологический материализм... он явился — употребляя излюбленное выражение. — «дополнением» к естественно-научному материализму в том виде, в каком его изложил Фейербах» (*Меринг Ф.* На философские и литературные темы. Минск. 1923. С.32. 39). К.Каутский писал: «В общем можно сказать, что материалистическое понимание истории не связано с какой-либо определенной материалистической философией. Философия занимает нас лишь только в той степени, в какой она связана с материалистическим пониманием истории, а последнее согласуемо не только с Махом и Авенариусом, но и с разными другими системами философии». *Kautsky K.* Die materialistische Geschichts auffassung. Berlin. 1927. Bd.I.S.28).

⁴ Типичными становятся публикации: *Егоршин В.* Естествознание и классовая борьба // Под знаменем марксизма. 1926. № 6. Разделы статьи: «Естествознание как идеология», «Классовый характер естествознания».

⁵ *Вернадский В.И.* Записки о выборе члена Академии по отделу философских наук // Филос. науки. 1989. № 4. С.111.

⁶ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т.1. С.422.

Там же. Т.2. С.554.

⁸ *Улам Адам.* Незавершенная революция // Свободная мысль. 1991. № 18. С.107.

⁹ *Денин В.И.* Полн.собр.соч. Т.1. С.438.

¹⁰ Там же. Т.4. С.37.

- ¹¹ Там же. Т.18. С.260, 349.
- ¹² Там же. С.5.
- ¹³ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т.20. С.25.
- ¹⁴ Там же. С.25, 142.
- ¹⁵ Там же. С.343, 345.
- ¹⁶ *Плеханов Г.В.* Избр. филос. произведения. В 5 т. М., 1956. Т.2. С.148.
- ¹⁷ *Володин А.* Ленин и философия: не поставить ли эту проблему заново? // *Коммунист.* 1990. № 5. С.20.
- ¹⁸ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т.26. ч.2. С.124.
- ¹⁹ Там же. Т.36. С.170.
- ²⁰ *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т.1. С.419.
- ²¹ Там же. С.440—441.
- ²² Цит. по: *Родник.* 1989 № 70. С.63.
- ²³ Там же. С.64.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ Там же. С.65.
- ²⁶ *Туначарский А.В.* Основы просветительской политики Советской власти. М., 1925. С.5.
- ²⁷ *Володин А.* Указ. соч. С.28.
- ²⁸ *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т.26. С.51.
- ²⁹ Там же. С.52.
- ³⁰ Там же. С.53.
- ³¹ *Рассел Б.* Практика и теория большевизма. М., 1991. С.21.

БУДУЩЕЕ МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ВАЖНЕЙШИЕ НАПРАВЛЕНИЯ РАЗВИТИЯ

Полученные в прошлом существенные результаты марксистских философских исследований, достижения науки и техники, кризис прежней модели социализма и начавшийся буржуазный реванш в СССР и России придают острый характер вопросу о будущем марксистской философии, важнейших направлениях ее развития.

Безусловно прав Л.Грэхем, утверждающий, что «современный советский диалектический материализм», несмотря на крупные ошибки, вызванные влиянием сталинизма и догматизма, «является впечатляющим интеллектуальным достижением» и что «по универсальности и степени разработанности диалектико-материалистическое объяснение природы не имеет равных среди современных систем мысли»¹.

История науки показала, что диалектический материализм способен давать адекватный ответ на требования современной науки, заключающийся как в научной интерпретации достижений познания, так и в анализе перспектив развития науки. Диалектический материализм дал глубокую интерпретацию естествознания XIX в., революции и кризиса в физике на рубеже веков, важнейших достижений квантовой механики, теории относительности, современной математики, генетики, синтетической теории эволюции, кибернетики, теории высшей нервной деятельности, психофизиологии и др. Хотя вследствие сталинских деформаций эти оценки могли быть задержаны иногда на годы, исходная аутентичная концепция диалектического материализма не несет за это ответственности. Более того, диалектический материализм проявил неоспоримую способность *предсказания тенденций развития* науки, предварения, «на философском языке», некоторых ее достижений: трактовка Энгельсом процесса диалектизации науки XIX в., оценка Марксом существенной недостаточности теории Дарвина («прогресс у Дарвина чисто случайный»), анализ Лениным революции и кризиса в физике, предсказание неисчерпаемости электрона, открытие Лениным отражения как всеобщего

свойства материи, философски предварившее понятие информации, и др.

Развитая в последние десятилетия трактовка диалектического материализма является, однако, лишь специфической формой диалектического материализма, возможности которой в основном *исчерпаны*. Эта форма основана на *абстрактно-всеобщей интерпретации* марксистской философии, исходящей из понятий материи вообще, развития вообще, законов диалектики вообще и т.д. При этом важнейшие реальности — *жизнь и человек* выступают в качестве примеров или эпизодов, в которых проявляется действие всегда себе равных всеобщих законов развития. С этих позиций всеобщее (материя, законы развития) не включает в себя органически особенное, жизнь, человека, «безразлично к ним». Такая интерпретация далеко не реализовывала теоретический потенциал марксистской философии, хотя и принесла несомненные теоретические результаты. Ограниченность ее выразилась в распространении односторонних парадигм философского мышления — комментаторской, гносеологизма и методологизма. Принципиальная исчерпанность указанной интерпретации обусловила возникновение по существу кантианской концепции гносеологизма (с ее утверждением о недопустимом, сугубо постулативном и гипотетическом характере философского знания), которая выдавалась, однако, за «истинно марксистскую».

По этой причине в последние десятилетия советская философская мысль не высказала ни одной крупной идеи, которая сыграла бы революционную роль в развитии науки и практики, аналогично идеям классического марксизма. Особенно крупный недостаток советской философской мысли заключается в ее неспособности содействовать выработке новой модели социализма, учитывающей реалии современного товарного производства, достижения новейшей научно-технической революции, что имело трагические последствия для страны.

В учебной и научной литературе сложился определенный стандарт изложения диалектики как науки, включающий следующие разделы: общий характер диалектики (определение, единство диалектики, логики и теории познания, объективная и субъективная диалектика и т.д.), основные принципы диалектики (всеобщей связи и развития), основные законы диалектики, известная группа категорий диалектики. Основной дух такого подхода заключается в том, что диалектика рассматривается как описание «развития вообще», развития как такового, в его наиболее общем

и абстрактном виде. Предпринятые в последние годы попытки пересмотра указанного построения диалектики связаны прежде всего с изменением порядка и компоновки разделов диалектики и не меняют основной сути традиционного подхода. Иными словами, диалектика вообще рассматривается как теория всеобщего, в то время как все особенное и единичное, как таковые, полностью относятся к сфере частных наук.

По сложившейся традиции особенное и единичное (физическое, химическое, биологическое, социальное) выступают лишь в качестве эмпирического (хотя и совершенно необходимого) материала, без которого теория диалектики не может существовать, как философия в целом не может развиваться, не опираясь на материал частных наук.

Такое изложение диалектики можно определить как абстрактно-всеобщую теорию развития, поскольку в предмет диалектики здесь включается только абстрактно-всеобщее. Следует заметить, однако, что абстрактное изложение диалектики обладает своего рода конкретностью двоякого рода: более или менее глубокой дифференцированностью и интегрированностью описания развития, более или менее широким конкретно-научным материалом, привлекаемым для обоснования философских положений.

Важнейшей составной частью абстрактного изложения теории развития являются основные законы диалектики, которые рассматриваются как всегда и всюду тождественные самим себе, независимо от сферы их теоретического приложения. При таком подходе жизнь, человеческое общество, сознание выступают как рядовые, частные и преходящие эпизоды развития, ничем в сущности не отличающиеся, в их отношении к содержанию законов диалектики, от бесконечного числа других «эпизодов». Содержание абстрактно изложенных законов развития является безразличным к специфике таких явлений, как жизнь, общество, мысль и т.д. Разумеется, при данном подходе возможно также изучение специфики проявления всеобщих законов в различных областях реального мира (например, в различных общественно-экономических формациях, в природе и обществе и т.д.). Однако эта специфика выступает лишь как частное проявление всеобщих законов, в то время как внутреннее содержание всеобщего остается безразличным к жизни, человеку, мысли.

Жесткое разделение труда между философией и частными науками приводит к серьезным теоретическим трудностям. С ука-

занных позиций всеобщее и особенное превращаются в две не зависящие друг от друга, параллельные, сосуществующие области, не связанные отношениями детерминации. Всеобщее представляется здесь как некая пассивная общность вещей, а не как детерминанта развития.

С этой точки зрения, далее, мир особенного и единичного может быть каким угодно, и, следовательно, сознание, как особенное, может находиться в любых, не зависящих от всеобщего, отношениях к другим особенным — социальному бытию, биологической жизни, химизму и т.д., поскольку отношение особенного само является особенным и не может быть предопределено всеобщим, в последнем (всеобщем) не заложено ни первичности, ни вторичности материи по отношению к сознанию, а диалектика внутренне не связана с материализмом.

Метафизическое представление о пассивном всеобщем было характерно для домарксистского материализма. Хотя основная концепция материализма, в наиболее явном виде сформулированная Б.Спинозой, заключалась в признании материальной субстанции «причиной самой себя», материализм прошлого по существу не мог понять активного, творческого характера всеобщего. Этот коренной порок спинозовской концепции субстанции был по-своему глубоко схвачен Гегелем, который подметил, что бесконечная субстанция у Спинозы скорее поглощает и уничтожает в себе все многообразие особенного, но не порождает его из себя².

Делая значительный шаг вперед, Гегель вводит диалектическое понимание бесконечного, субстанции, всеобщего как единства негативного и позитивного: бесконечное отрицает конечное и в то же время включает в себя конечное, субстанция уничтожает в себе конечные вещи и в то же время творит их из себя. Снимая метафизическое понимание всеобщего как абстрактно-всеобщего, исключающего из себя особенное и единичное, Гегель вводит диалектическую концепцию конкретно-всеобщего, включающего в себя и порождающего из себя все многообразие особенного и единичного.

Вместе с тем, заключая в себе весьма ценное зерно, гегелевское понимание всеобщего имело также глубоко ошибочную сторону, связанную с его объективным идеализмом и вскрытую Марксом и Энгельсом в их критике «тайны спекулятивной конструкции»³. В философии Гегеля все многообразие особенного порождается всеобщим, субстанцией, что, с одной стороны, содер-

жит верную мысль о творческой роли всеобщего как детерминанты развития, а с другой — ошибочную абсолютизацию всеобщего, ибо в действительности особенное и единичное порождаются не одним всеобщим, а всеобщим, особенным и единичным в их диалектическом единстве и взаимопроникновении.

В диалектическом материализме дано принципиальное решение вопроса о творческой роли всеобщего как детерминанты развития. Однако оно, по нашему мнению, не получило достаточной разработки в литературе последних лет. Прежде всего, далеко не ясным является до сих пор конкретное содержание того, что означает положение о «детерминирующей роли всеобщего». Общеизвестное и общепринятое в марксистской философской науке положение о том, что всякое развитие происходит по законам диалектики, еще не содержит в явном и определенном виде ответ на вопрос о том, детерминирует ли всеобщее в какой-либо существенной мере природу особенного как особенного, или же последняя абсолютно не зависит от всеобщего и, следовательно, многообразие и последовательность особенных форм реальности могут быть какими угодно. Детерминация развития всеобщим — материальной субстанцией, законами диалектики является, по нашему мнению, одной из ключевых и малоразработанных проблем диалектического материализма, с которой связано успешное решение глобальной задачи марксистско-ленинской философии — создания развернутой системы категорий диалектического материализма, марксистской «логики с большой буквы».

Разделение функций: философия объясняет всеобщее, частные науки — особенное — является несомненным упрощением, ибо игнорирует диалектическое взаимопроникновение всеобщего и особенного, философии и частных наук. Однако, если относительно неплохо изучена зависимость философии от частных наук, всеобщего от особенного, то остается много неясного в том, как особенное зависит от всеобщего, частные науки от философии. Первичная спокойная формула зависимости особенного от всеобщего, при всей ее правильности, не дает содержательного ответа на вопрос о детерминирующей роли всеобщего в развитии особенного и единичного и, следовательно, о роли философии в развитии частных наук.

Отсутствие достаточно глубокого решения вопроса о диалектике всеобщего и особенного обусловило, на наш взгляд, совершенно недостаточную связь философии с жизнью. Существенная отдаленность философии от жизни обусловлена не про-

сто «недооценкой» и «недостаточным вниманием» философов к жизненным вопросам, но прежде всего отмеченной выше концептуальной причиной. При этом речь идет не столько о нерешенности вопроса о соотношении всеобщего и особенного в его общей теоретической форме, сколько о том, что идея глубокого единства всеобщего и особенного, т.е. концепция конкретно-всеобщего, не воплощена в структуру и трактовку диалектического материализма в том виде, в каком он существует в современной философской науке. Принятая в советской науке абстрактно-всеобщая интерпретация диалектического материализма, на наш взгляд, своим внутренним строем и содержанием не ориентирована в глубокой мере на решение проблемы всеобщего и особенного в их единстве и взаимообусловленности, ибо общественно-историческая практика, жизнь выступают лишь частными (хотя и важными) примерами законов диалектики, а не включаются имплицитно в само их внутреннее содержание. Необходима, таким образом, интерпретация диалектического материализма, которая позволит глубоким образом ориентировать его на решение актуальных проблем науки и практики.

Единственно возможным способом понять всеобщее как активную детерминанту развития является отказ от абсолютизации всеобщего, от представления о «чисто» всеобщем, «не замутненном» особенным, или абстрактно-всеобщим. Понятие абстрактно-всеобщего имеет реальный теоретический смысл и не может быть отброшено, однако оно не выражает действительную целостную диалектическую природу всеобщего, фиксирует ее односторонне. Действительно существующее всеобщее включает в себя элемент особенного, через который всеобщее выступает непосредственной детерминантой развития, в существенной мере определяет развитие особенного как особенного. Особенное, таким образом, не поглощается всеобщим полностью, а частично входит в него, всеобщее же оказывается не «чисто» всеобщим, а *конкретно-всеобщим, т.е. единством всеобщего и элементов особенного.*

Новая форма диалектического материализма, постепенно складывающаяся в последние десятилетия, представляет собой конкретно-всеобщую философскую теорию, основные положения которой заключаются в следующем⁴.

Конкретно-всеобщее — это всеобщее, включающее в себя частицу, момент, зачаток особенного. Особенное, входящее во всеобщее, — потенциальное, не сложившееся конкретное

особенное, однако оно есть уже некоторое *реальное содержание* конкретно-всеобщего, в *обобщенной, сокращенной, бедной содержанием форме* предвещающее *ставшее* особенное.

Сущность жизни, или жизненность, не безразлична к формам жизни — одноклеточным, многоклеточным, рептилиям, млекопитающим и т.д.; в разных формах жизни жизненность выражена в различной степени, поэтому сущность живого необходимо направляет эволюцию живого в сторону наиболее жизненных, наиболее развитых ее форм, в конечном счете — к человеку. *Направленность* — способ существования особенного во всеобщем.

В такой интерпретации всеобщее и особенное перестают быть двумя независимыми, параллельными мирами: всеобщее — *важнейшая детерминанта особенного*, действующая в единстве с *самодетерминацией особенного*.

С этих позиций необходимо заключить, что диалектика как общая теория не должна описывать только развитие вообще, безотносительно к его основным ступеням, т.е. особенному.

«Абстрактное» изложение диалектики, абстрактная теория развития является только одним из возможных вариантов построения диалектики, точнее, первой ступенью, первым «кругом» изложения диалектики. Описание развития в его наиболее общем и абстрактном виде должно войти в состав целостной развернутой теории развития в качестве ее первой части или ступени.

Необходимо, следовательно, построить *конкретно-всеобщую теорию развития*, целью которой является описание и объяснение не только всеобщих особенностей и закономерностей развития, но и его реальных основных ступеней, или, точнее, всеобщего процесса развития, проходящего *ряд основных ступеней, или форм материи*. Такая теория развития должна объяснить, необходимо или случайно, *по отношению ко всеобщему*, материя порождает свои основные ступени развития (формы материи), в особенности человека с его сознанием. Логично предположить, что конкретно-всеобщая теория развития должна включать в себя не только известные диалектические законы «развития вообще», но и какие-то иные законы, которые бы в явной форме включали в себя особенное, выражали всеобщее применительно к особенному, детерминацию особенного всеобщим.

Включенность особенного в сам фундамент, основное содержание философской теории, явно выражена в основном во-

просе философии, который представляет собой вопрос об отношении особого рода особенного — сознания — к материи как всеобщему. При этом сознание выступает не как «рядовое» или случайное, а именно как особое особенное, ибо оно представляет собой универсальную противоположность материи, являясь продуктом бесконечного процесса развития материи, свойством высокоорганизованной материи, отображением материи.

Материя в свою очередь трактуется не как абстрактно-всеобщее, т.е. простая и непосредственная общность в бесконечном многообразии вещей, а как конкретно-всеобщее, т.е. объективная реальность в единстве всеобщего и всего бесконечного многообразия особенного и единичного.

Основной вопрос философии оказывается неразрешимым, если материалистическая философия не выясняет возникновения и природы сознания, ибо нельзя доказать первичность материи по отношению к сознанию, не доказав, что сознание возникает в результате бесконечного закономерного процесса развития материи, принадлежит высокоорганизованной материи, является отображением материи, выступает в качестве универсальной противоположности материи, производной в трех указанных смыслах от материи. Разумеется, материалистическое объяснение происхождения и сущности сознания всецело опирается при этом на данные частных наук, однако философское объяснение не сводится к конкретно-научным данным, не является простой констатацией заключений частных наук. Последние нуждаются в глубоком философском осмыслении и обосновании через посредство системы философских категорий, несводимых к частно-научным понятиям.

В составе диалектического материализма как органического единства материализма и диалектики последняя не является совершенно автономной частью и подчинена материалистическому решению основного вопроса философии, подобно тому, как в философии Гегеля диалектика была подчинена объективно-идеалистической концепции, пригнана и согласована с нею. «Философия Маркса есть законченный философский материализм», обогащенный диалектикой⁵.

Как общая теория развития, диалектика должна поэтому объяснять не только «развития вообще», но, в конечном счете, *развитие материи*, закономерно порождающее мыслящих существ. Однако в традиционных изложениях диалектики эта задача по существу исключается либо рассматривается как частный и

побочный выход общей теории развития. Ни один из общих законов диалектики не содержит в себе с необходимостью указания на возникновение сознания. Появление мыслящих существ, сознания не выводимо с необходимостью из каких-либо законов диалектики как таковых: закон перехода количества в качество объясняет скачки, качественные новообразования «вообще», единства и борьбы противоположностей — противоречия «вообще» и т.д. Раскрывая всеобщие особенности «развития вообще», абстрактная теория развития по существу отвлекается от *конкретного развивающегося материального содержания* и конкретных материальных *результатов развития* (человека, общества), наиболее общая природа которых, однако, является одним из важнейших предметов философского исследования.

Ныне существующая теория развития, следовательно, в некотором существенном аспекте не ориентирована на решение основного вопроса философии, еще не совмещена, в некотором глубинном плане, с основными идеями материализма. Задача совмещения материализма и диалектики, решенная Марксом, Энгельсом и Лениным лишь в ее наиболее общем и принципиальном виде, отнюдь не является уже полностью исчерпанной. Очевидно, поэтому В.И. Ленин поставил перед философами-марксистами задачу совмещения принципов диалектики с принципами материализма⁶.

Абстрактное описание развития исходит из общего, «не проработанного вглубь» признания единства материи и развития, материализма и диалектики и сохраняет еще существенные элементы их обособленности друг от друга. Формулируя задачу совмещения принципов материализма и диалектики, В.И. Ленин ориентировал марксистскую философию на углубленное решение вопроса о связи материализма и диалектики. Существующие изложения диалектики, фигурально выражаясь, еще недостаточно материалистичны, а материализм — недостаточно пронизан идеями диалектики.

Научное совмещение материализма и диалектики предполагает глубокое проникновение идей материализма в структуру и дух общей теории развития, и наоборот.

Весьма существенным недостатком абстрактной теории развития является ее неспособность объяснить и «оправдать» самое себя. Рассматривая себя как *достоверную* теорию развития вообще, абстрактная диалектика должна ответить на вопрос, как вообще возможно построение достоверной теории, относя-

щейся к *бесконечному и всеобщему*, если создающий ее человек является заведомо *конечным, особенным*, имеет дело всегда с какой-то *конечной частью мира*, располагает *конечным опытом*. В силу несовпадения конечного, особенного с бесконечным, всеобщим всякая теория развития должна рассматриваться, по видимому, либо как теория конечной части мира, либо как недоказуемая гипотеза или постулат, произвольно экстраполированный на бесконечный мир. Однако утверждение о недоказуемом, постулативном характере теории развития превращает в совокупность недоказуемых постулатов диалектический материализм в целом, что означает отрицание возможности достоверного научного мировоззрения, признание либо непознаваемости всеобщего, либо его (всеобщего) отсутствия вообще. Нетрудно понять, что такой подход возвращает философию назад к Канту, что и делают, в частности, представители современного ревизионизма. «Ленин, — утверждал А.Лефевр, — определенно рассматривает материализм как постулат, а идеализм как другой философский постулат». Материя — это «своего рода икс, который, однако, необходимо допускать в наших утверждениях (или отказаться допускать его)»⁷.

Чтобы иметь теоретически законченный характер, обладать последовательной материалистической направленностью, диалектика должна каким-то радикальным образом включить в себя концепцию человека, способного к достоверному познанию всеобщего. Диалектика должна объяснять, почему она возможна как достоверная наука о всеобщем в объективном мире и познании⁸.

Основой конкретно-всеобщей теории развития должно стать не абстрактно-всеобщее понятие «развития вообще» или «развития материи вообще», а некоторое конкретно-всеобщее понятие. Им может быть, по нашему мнению, понятие «*единого, закономерного мирового процесса*»⁹, т.е. *закономерного ряда основных ступеней развития, или форм материи*. Являясь синтезом абстрактно-всеобщих понятий «развития вообще» и «материи вообще», это понятие выражает идею всеобщего процесса развития через понятие особенного — основные формы, или ступени развития, материи. Идея «единого, закономерного мирового процесса», введенная В.И.Лениным в качестве итоговой, обобщающей идеи материалистической диалектики, является в настоящее время почти забытой в отечественной философской науке.

Одним из центральных понятий конкретно-всеобщей теории развития является понятие *формы материи*. Эти понятие и термин, не получившие еще всех прав гражданства в философской литературе и нередко неправомочно подменяемые подчиненными им понятием и термином формы движения были введены и узаконены Марксом, Энгельсом и Лениным. Форма материи — это материя на определенной ступени своего развития, «определенная материя» (Энгельс), вид материи. Подобно тому как движение вообще принадлежит материи вообще, каждая форма движения принадлежит определенной форме материи, имеет своего специфического носителя.

Все множество форм материи (и соответствующих форм движения) можно разделить на три группы: *основные, частные и комплексные*. Основные — это наиболее крупные области объективной реальности, из бесконечного множества которых нам известны в настоящее время четыре: физическая, химическая, биологическая и социальная. Основные формы материи составляют основное направление развития материи, *магистраль развития*.

Вся современная цивилизация, духовная и материальная культура человечества, характер научного мировоззрения связаны с познанием и практическим освоением конечного отрезка бесконечной последовательности основных форм материи — физической, химической, биологической, социальной. Базируясь на идее бесконечного развития, конкретно-всеобщая теория развития в то же время всегда будет нести на себе исторический отпечаток, связанный с освоенной человечеством частью бесконечного ряда основных форм материи.

Поскольку человек с его сознанием и практической деятельностью является закономерным результатом магистральной последовательности основных форм материи, в основу научной теории развития должна быть положена идея этой последовательности.

Центральным вопросом конкретно-всеобщей теории развития является вопрос о *необходимом* или *случайном* характере бесконечной последовательности основных форм материи.

Несмотря на еще существенные пробелы в объяснении переходов от физического к химическому, химического к биологическому, биологического к социальному, естественные науки в конечном счете свидетельствуют о необходимом и закономерном характере перехода от низшей формы материи к высшей. Социальная жизнь является необходимым продолжением и в то же

время отрицанием биологического приспособительного способа существования живого, которое в свою очередь является закономерным результатом химической эволюции, возникающей вследствие и на основе эволюции физической формы материи. Однако частные науки способны объяснить лишь *непосредственные* переходы от каждой отдельной формы материи к последующей, т.е. остаются на уровне объяснения переходов одного особенного в другое, оставляя открытым вопрос, лежит ли в основе этих частных «цепочечных» переходов какая-либо *«сквозная» всеобщая необходимость или закономерность*. Естественнаучный подход в лучшем случае поднимается до представления о «цепочной», прерывной необходимой связи основных форм материи, философский же подход обнаруживает под этой прерывной последовательностью попарных связей (физического и химического, химического и биологического и т.д.) всеобщую необходимую, закономерную связь.

Однако в традиционных абстрактно-всеобщих изложениях диалектики проблема закономерной связи основных форм материи фактически не ставится. Существует, следовательно, серьезный пробел, связанный с широкими теоретическими предпосылками решения основного вопроса философии, поскольку последнее (решение) возможно только при условии признания закономерного характера возникновения мыслящих существ в ходе развития материи.

Первоначальный подход к построению конкретно-всеобщей теории развития содержится в трудах Ф.Энгельса. В «Диалектике природы» Энгельс по существу формулирует мысль о всеобщей необходимой связи форм материи, заложенной (связи) «в самой природе материи»¹⁰. Во «введении» к «Диалектике природы» Энгельс обосновывает мысль о качественной неуничтожимости материи, в силу которой материя с необходимостью развертывает свое качественное богатство. Качественные переходы от одной формы материи к другой *«от природы присущи движущейся материи»*¹¹. Рассматривая человека (мыслящих существ вообще) как высшую ступень развития материи, Энгельс выдвигает идею о железной необходимости, с которой материя проходит бесконечный ряд своих основных ступеней развития, порождая мыслящие существа¹².

Идея «железной необходимости», лежащей в основе смены важнейших ступеней развития материи и есть, по нашему мнению, недостающее в традиционных изложениях диалектики зве-

но, т.е. представление о *всеобщей закономерности*, которое должно быть положено в основу конкретно-всеобщей теории развития.

Различные аспекты идеи закономерного развития материи, связанного с самой *природой материи*, разрабатывались Энгельсом в ряде разделов «Диалектики природы», Давая интерпретацию теории Ч.Дарвина, Энгельс утверждал, что эволюционная теория свидетельствует о закономерном развитии форм органической жизни от низших до высших, включая с необходимостью и человека. «...Подобно тому, как в спинной струне уже заключается в зародыше позвоночный столб, так и в впервые возникшем комочке белка заключается, как в зародыше, «в себе» (*an sich*) весь бесконечный ряд более высоко развитых организмов». «Старая телеология пошла к черту, но теперь твердо установлено, что материя в своем вечном круговороте движется согласно законам, которые на определенной ступени — то тут, то там — с необходимостью порождают в органических существах мыслящий дух». Дарвином «в основных чертах установлен ряд развития организмов от немногих простых форм до все более многообразных и сложных, какие мы наблюдаем в наше время, кончая человеком. Благодаря этому не только стало возможным объяснение существующих представителей органической жизни, но и дана основа для предыстории человеческого духа, для прослеживания различных ступеней его развития, начиная от простой, бесструктурной, но ощущающей раздражения протоплазмы низших организмов и кончая мыслящим мозгом человека. А без этой предыстории существование мыслящего человеческого мозга остается чудом»¹³.

Энгельсова интерпретация дарвинизма намного опередила концепцию «неограниченного прогресса» Дж.Хаксли, К.М.Завадского и других, рассматривающую человека как необходимый продукт магистральной линии развития, живой материи.

Разрабатывая далее понятие о заложенной «в самой природе материи» необходимости развития, Энгельс рассматривает признание всеобщей необходимости или закономерности развития в качестве одного из существенных моментов, отличающих диалектический материализм от механического и метафизического. Для метафизического материализма XVIII века «тот факт, что материя развивает из себя мыслящий мозг человека, есть чистая случайность, хотя и необходимо обусловленная шаг за шагом там, где это происходит. В действительности же материя прихо-

дит к развитию мыслящих существ *в силу самой своей природы*, а потому это с необходимостью и происходит во всех случаях, когда имеются налицо соответствующие условия (не обязательно везде и всегда одни и те же)¹⁴. Энгельс таким образом явственно противопоставляет всеобщую необходимость (закономерность), заложенную «в самой природе материи», частным необходимым переходам «шаг за шагом», до осознания которых мог подняться и метафизический материализм.

Энгельсова трактовка всеобщей закономерности развития включала еще один замечательный момент, не получивший до сих пор, на наш взгляд, адекватной оценки в философской науке. Энгельс рассматривает появление человека как своеобразное обращение развития «назад» (при его общем движении вперед): с его точки зрения, в человеке, как «высшем продукте материи», последняя «приходит к осознанию самой себя». Этот момент скрывает в себе намек на заложенную во всеобщей закономерности развития логику «отрицания отрицания». Понятая в этом смысле идея всеобщей закономерности развития может служить в качестве *основной программной идеи* построения развернутой системы категорий диалектического материализма.

Весьма ценной частью Энгельсова философского наследия является набросок представления о материи не как о простой и непосредственной общности вещей, а как о сложном многоуровневом конкретно-всеобщем, обладающем своей «природой», которая заключает в себе в свернутом виде возможность и необходимость развития, проходящего бесконечный ряд ступеней вплоть до наивысшей — человека, человеческого общества.

Развивая марксистские концепции материи, развития и человека, В.И. Ленин рассматривал последнего как «высший продукт материи»¹⁵. Крупный вклад в теорию развития представляет также блестящая мысль В.И. Ленина о заложенном «в самом фундаменте материи» свойстве отражения, закономерным этапом развития которого является человеческое сознание.

Каков теоретический статус всеобщей закономерности развития? Каково, в частности, ее соотношение с известными основными законами диалектики? На наш взгляд, в традиционном аспекте рассмотрения развития известная совокупность основных законов является полной и не нуждается в каких-либо дополнениях: в объяснении «развития вообще» не обнаружено никакого существенного пробела, который требовал бы поиска какого-либо неизвестного закона (или законов), однопорядкового с тремя, из-

вестными марксистской философии. Однако представление об управляющих развитием законах оказывается неполным в другом отношении — это представление остается на уровне *множественного* подхода (ибо законов три), в то время как диалектика требует сведения многообразия к лежащему в его основе единству. С позиций диалектики сущность есть единство многообразия существенных сторон. При этом, очевидно, объединяющее множество законов единство само должно иметь *номологический* характер, т.е. быть законом или закономерностью. Роль такой номологической базы не может выполнять наиболее важный из основных законов диалектики — единства и борьбы противоположностей, поскольку два других закона явно не могут рассматриваться в качестве сторон этого закона, а выступают как зависимые от него. Позволительно поэтому заключить, что в традиционных изложениях диалектики отсутствует весьма важная *интегральная закономерность*, или закон развития. Следует учесть также что три известных закона диалектики сформулированы по отношению к «развитию вообще», а не особенному, т.е. основным ступеням развития и, следовательно, их совокупность является неполной и в этом аспекте.

Конкретно-всеобщая закономерность развития невыводима из абстрактно-всеобщих законов перехода количества в качество, единства и борьбы противоположностей, отрицания отрицания. Она выводима *эмпирически*, путем обобщения материала частных наук на основе законов диалектики. Формулировке конкретно-всеобщей закономерности развития должно поэтому предшествовать изложение трех основных законов диалектики.

Конкретно-всеобщая закономерность развития выступает как *интегральная закономерность* единого мирового процесса, включающая в себя абстрактно-всеобщие законы развития, которые составляют ее абстрактную основу.

Рассматриваемая закономерность не сводится, однако, к простой совокупности известных основных законов диалектики, поскольку включает признаки, выводимые только из эмпирического материала (с помощью, разумеется, абстрактной диалектики): отнесенность к основным формам материи, направленность развития от низшего к высшему, целостность. Рассмотрение трех известных законов диалектики в контексте всеобщей закономерности развития позволяет дать общую интерпретацию этих законов, которая невыводима прямо из непосредственного содержания этих законов.

В произведениях классиков марксизма-ленинизма сформулирован также ряд других закономерностей развития, не укладывающихся в абстрактный вариант построения теории развития. К ним относятся прежде всего подмеченные Ф.Энгельсом закономерности соотношения высших и низших форм материи: 1) *возникновения* высшего из низшего; 2) *сохранения* преобладающей части низшей ступени развития в качестве природной основы или среды высшего; 3) *включения* части низшего в состав высшей формы материи; 4) *подчинения* «включенного» низшего высшему; 5) формирования *интегральной* природы (сущности высшего). Эти закономерности могут быть сформулированы в ином виде: 1) генетическая и актуальная зависимость высшего от низшего; 2) несводимость высшего с его специфическими законами к низшему; 3) подчинение низшего высшему.

В свете Энгельсовой концепции соотношения высших и низших ступеней развития материи, разработанной далее рядом советских ученых, развитие не является одномерным и монотонным процессом простого перехода от одной ступени развития к другой, простой смены одного другим. Каждая форма материи (последовательности основного ряда форм материи) получает *иерархическую* «уровневую» структуру, она включает в себя подчиненные и преобразованные предшествующие (низшие) уровни, или ступени развития, которые объединяются «собственно высшим» уровнем, выступающим в роли основного интегратора в системе каждой формы материи. Так, человек включает в себя физические, биологические, химические и «собственно социальные» свойства, структуры и процессы, выступая в целом как интегрально социальное существо, а не физико-химико-биолого-социальный агрегат.

Иерархическая структура каждой основной формы материи в своеобразном виде повторяет основные этапы предшествующего развития, следовательно, выражает его *основные итоги*, несет в себе *сокращенную историю развития материи*. В связи с этим следует заключить о существовании весьма важной всеобщей закономерности *аккумулятивного развития* материи (и познания): аккумуляции основного («обобщенного» и сокращенного) содержания предшествующих ступеней развития материи (а также познания) в последующих. В первоначальной форме эта закономерность была описана Гегелем: «...На каждой ступени дальнейшего определения всеобщее поднимает выше всю массу его предшествующего содержания и не только ничего не теряет

вследствие своего диалектического поступательного движения и не оставляет ничего позади себя, но несет с собой все приобретенное, и обогащается и уплотняется внутри себя...»¹⁶

Оценивая эту мысль Гегеля, В.И. Ленин писал: «Этот отрывок очень недурно подводит своего рода итог тому, что такое диалектика»¹⁷. Закономерность аккумулятивного развития, по В.И. Ленину, выражает, таким образом, суть диалектики. Ранее мы пытались показать, что аккумуляция содержания в процессе развития осуществляется посредством синтеза новых свойств, качеств и т.д. на основе свойств, качеств низших ступеней развития, *материального обобщения* многообразия свойств низшего уровня развития, *универсализации содержания*¹⁸.

Закономерность аккумулятивного развития, значение которой так высоко оценено В.И. Лениным, выступает в качестве теоретической основы концепции ускорения социального прогресса. Она дает ключ к пониманию как качественной (интенсивной) стороны социального прогресса — обогащения внутреннего содержания общественной жизни, так и количественной (интенсивной) — ускорения темпов развития.

Огромное теоретическое и практическое значение в современную эпоху приобретает необходимая составная часть ленинской концепции «единого, закономерного мирового процесса» — концепция истории как «единого, закономерного во всей своей громадной разносторонности и противоречивости, процесса»¹⁹.

Подведем итоги. Конкретно-всеобщая теория развития не исключает традиционного «абстрактного» изложения диалектики, а является дальнейшим этапом, «вторым кругом» ее построения. Включая в себя объяснение реальных основных ступеней развития материи и формулируя всеобщую закономерность развития, эта теория становится необходимым этапом и элементом построения развернутой системы категорий диалектического материализма. Многочисленные попытки построения такой системы с позиций абстрактного подхода к развитию, предпринятые в последние два десятилетия, совсем не случайно не привели к искомому результату.

На основе конкретно-всеобщей теории развития может быть сформулирована основная программная идея системы категорий диалектического материализма, определяющая важнейший смысл и структуру этой системы. Содержащаяся в основных своих фрагментах уже в трудах Ф.Энгельса, эта идея, по нашему мнению, может быть выражена следующим образом: *мир есть*

развивающаяся материя, закономерно («с железной необходимостью») порождающая свой «высший цвет» — человека (мыслящие существа вообще), в котором она «приходит к осознанию самой себя»²⁰. Генеральная идея системы диалектического материализма определяет трехчастную структуру этой системы.

Представляя мир в виде *единого закономерного процесса*, бесконечной последовательности основных форм материи, конкретно-всеобщая теория развития может служить наиболее адекватной теоретической базой системы естественных, общественных и технических наук. Раскрывая закономерности соотношения высших и низших форм материи, она дает, далее, общую философскую формулу соотношения пограничных («стыковых») наук, общее философское объяснение феномена «предмет-среда», выступая таким образом общей теоретической основой решения глобальных проблем современности.

Идея единого, закономерного исторического процесса, выступая неотъемлемой частью конкретно-всеобщей теории развития, представляет собой наиболее широкую и фундаментальную теоретическую основу объяснения общественного развития, вскрывает глубокую связь диалектического и исторического материализма, дает ключ к истолкованию важнейших процессов и тенденций современного общества.

Включая в себя концепцию человека как закономерного продукта аккумулятивного развития материи, конкретно-всеобщая теория развития дает обоснование одного из центральных принципов диалектического материализма — познаваемости мира для человека, а также теоретическое объяснение того, почему возможно достоверное, а не «хронически гипотетическое» научное мировоззрение.

Органически соединяя всеобщее и особенное, предложенная концепция содержит и формулу связи философской теории с жизнью: последняя выступает не в виде «примеров» и «фактов», иллюстрирующих всеобщие диалектические законы, а как составная часть единого закономерного, многообразного и противоречивого исторического процесса.

Обобщая изложенное, необходимо заключить, что применительно к диалектическому и историческому материализму в целом концептуальная переработка в духе конкретно-всеобщей интерпретации философии должна заключаться, как нам представляется, в том, что каждая философская категория должна заключать в себе не только наиболее общее (абстрактно всеоб-

щее) содержание (материи, закона, необходимости, формы «вообще»), но и теоретический элемент, в концентрированном виде отображающий важнейшие черты того круга особенных, который «схвачен», освоен наукой и практикой на данном историческом этапе развития. Любая философская категория, стремясь к предельно общему, в то же время должна заключать в себе элемент, «сканирующий» освоенную наукой и практикой область действительности в ее конкретном содержании²¹.

Примечания

¹ Грэхем Л.Р. Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе. М., 1991. С.415.

² См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т.1. С.330.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.2. С.64—65.

⁴ Разработка и обоснование новой формы диалектического материализма предпринята в работах: Орлов В.В. Психофизиологическая проблема. Философский очерк. Пермь, 1974; его же. Материя, развитие, человек. Пермь, 1974; его же. Человек, мир, мировоззрение. М., 1985; его же. Основы философии. Ч.1. Пермь, 1991; Орлов В.В., Васильева Т.С. Труд и социализм. Пермь, 1991; Философский материализм и современность / под ред. В.В.Орлова. Красноярск, 1986; Оконская Н.Б. Диалектика социального и биологического в историческом процессе. Пермь, 1975; Васильева Т.С., Орлов В.В. Химическая форма материи (химия, жизнь, человек). Пермь, 1983; Васильева Т.С. Химическая форма материи и закономерный мировой процесс. Красноярск, 1984; Коблов А.Н. Диалектико-материалистическая концепция развития и современная физика. Иркутск, 1987; Утробин И.С. Сложность, развитие, научно-технический прогресс. Иркутск, 1991; Орлов С.В. Теория развития и современная наука. Пермь, 1992; в трех сериях тематических сборников: Философия пограничных проблем науки (Пермь, 1967—1975), По фундаментальным проблемам научной философии (Пермь, 1977—1990). Новые идеи в философии (первый сборник издан в 1992 г.)

⁵ Ленин В.И. Полн.собр.соч. Т.23. С.43—44.

⁶ См.: Ленин В.И. Полн. собр.соч.. Т.29. С.229.

⁷ Lefebvre H. Les problemes actuels du marxisme. P., 1958. P. 97, 100.

⁸ Как ясно из сказанного ранее, функция «самообъяснения» принадлежит не диалектике в ее чистом и обособленном виде, а диалектическому материализму в целом.

- ⁹ Ленин В.И. Полн.собр.соч. Т.26. С.55.
- ¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.20. С.524.
- ¹¹ Там же. С.361.
- ¹² См.: там же. С.363.
- ¹³ Там же. С.617, 510, 512.
- ¹⁴ Там же. С.523—524.
- ¹⁵ Ленин В.И. Полн.собр.соч. Т.29. С.149.
- ¹⁶ Цитировано по: Ленин В.И. Полн.собр.соч. Т.29. С.212.
- ¹⁷ Ленин В.И. Полн.собр.соч. Т.29. С.212.
- ¹⁸ См.: Орлов В.В. Материя, развитие, человек. Пермь, 1974. С.234—238.
- ¹⁹ Ленин В.И. Полн.собр.соч. Т.26. С.58.
- ²⁰ Диалектический материализм как система / Под ред. В.В.Орлова. Пермь, 1980. С.22.
- ²¹ См.: Философский материализм и современность. Красноярск, 1986. С.69—72.

ИСТОРИЯ ИДЕАЛИЗМА — ОТ ОБРАЗНОГО МЫШЛЕНИЯ К РАЗУМУ

В материалистической философии сформировалась потребность уточнить свои позиции в отношении к религии и философскому идеализму. Внутри материалистической критики философского идеализма созрела проблема понимания диалектического единства и многообразия историко-философского процесса в его идеалистическом выражении.

Социокультурное вообще и историко-философское влияние идеализма в особенности огромно. Оно исторически необратимо и не может быть элиминировано практически ни в одном существенном философском вопросе, ни в становлении самих скольконибудь значительных категорий философии, ни в развитии форм и содержания интеллектуального обобщения. И понятно, что такая жизнеспособность идеализма возможна лишь как результат отражения конкретно-исторических изменений в общественном бытии и сознании, как результат его постоянной функциональной, логической, методологической и идеологической гибкости.

В социогенезе, в истории человеческого общения, общественных отношений эти отношения и сами люди выступают объектом и субъектом практической, производственно-экономической деятельности, которая в то же время является деятельностью целенаправленной, организуемой и управляемой средствами не только материального, но и духовного воздействия. Духовность общества в целом и индивидов в отдельности выступает средством существования социальности, одним из ее критериев и даже ее субъективно-исторической мерой. Духовность является обязательным способом прогрессирующей социализации межиндивидуальных отношений, самих индивидов, их чувств, эмоций и мышления. Духовность становится средством укрепления социальных связей, единения людей (в тенденции ко все растущему масштабу), средством преодоления этнических ограничений и биологического индивидуализма, формой приобщения индивидов к образующимся социальным нормам, ценностям, потребностям, интересам, целям.

Выражая эти значения духовного, идеального в жизнедеятельности общества, идеализм склонен их абсолютизировать. Однако связь идеализма с духовностью этим не ограничивается.

Наряду с другими формами общественной психики, общественно-го сознания и самосознания он становится специфическим средством существования духовности. Как материалистической, так и идеалистической философии свойственно быть таким средством существования духовного, идеального, которое содержит в себе предельно обобщенное самосознание, предельное обобщение социально и индивидуально важной информации. Собственно же философски идеалистическим элементом духовности становится связь реального индивидуального с **идеально всеобщим**, стремление объединить реальных индивидов (обращаясь прежде всего к их мышлению) в области идеально всеобщего.

Идеальное всеобщее должно быть представлено индивидам как цель, как свобода, как первоначало, как необходимость, как идеал, как истина, как прекрасное, как благо, как бесконечное, как целое, как стоящая над явлениями сущность. Только тогда оно становится индивидуально воспринимаемым ориентиром, регулятором деятельности, имеющим конкретный предмет своего приложения или применения в экономической, правовой, моральной, художественной и т.д. практике. Но тогда это идеально всеобщее становится абсолютным. В обществе, где всеобщее единство и целостность практически разрушаются под влиянием различных, часто противоположных потребностей, интересов, целей и идеалов, такое абсолютное всеобщее может быть только иллюзорным.

Вместе с тем нужно признать и более определенное позитивное воздействие идеализма на сам ход исторически прогрессирующей социализации индивида и человеческого интеллекта. Влияние идеализма как бы компенсировало постоянный недостаток материальных, социально-практических, а также материалистических и атеистических средств прогрессирующей социализации человека и его интеллекта, средств приобщения людей к социально всеобщим ориентирам и ценностям.

Подчеркнем и непосредственные примеры прямого участия философии в формировании ступеней развивающегося интеллектуального обобщения. Ее влияние сказывается на становлении данного обобщения как со стороны формы, так и со стороны его содержания. Историко-философский процесс включает в себя не только практику такого обобщения, но и его теорию. В русле развивающегося философского обобщения поэтому формируются и логика, и диалектика, и диалектическая логика.

Рассмотрим его основные исторические ступени. Подчеркнутая П.А.Флоренским зависимость между объективно-субъективным содержанием **имен** в первобытном этносе, их двойственной объективно-субъективной природой и двойственным содержанием идей Платона — идея и явление — позволяет оценить значение той формы интеллектуального обобщения, которую составляла способность первобытного человека в поименном обозначении определенных явлений. Имя и выступает в этом случае, по мнению П.А.Флоренского, как «идея—сила—субстанция—слово», устанавливающая для обозначаемого единство сущности во всем многообразии ее проявления.

Продуктивное материалистическое переосмысление этого положения П.А.Флоренского вполне осуществимо в свете открытий психологической науки, которая считает закономерной ступенью онто- и филогенетического развития интеллектуального обобщения появление словесного знака в рамках комплексного мышления, когда этот знак выступает в качестве **фамильного обозначения** предметов. Основным функциональным содержанием слова становится при этом его индикативное и номинативное назначение. В основе такого обобщения (названия слов представляют собою не знакомые понятия, а фамильные имена, фамилии, указывающие на группы наглядных вещей, объединенных наглядной связью) лежит еще не абстрактное мышление, а память. Отголоском этой ситуации и выглядит философская интерпретация Платоном когнитивной функции эйдетической памяти.

Однако уже Аристотелю удастся почувствовать когнитивную потребность сознания в преодолении ступени фамильных, именных обозначений и обобщений предметов. А поэтому он предлагает для определения чего-либо имена (если не все, то большинство) заменить речью. И хотя свой разговор Аристотель ведет не об именах в собственном смысле этого слова (ведь он говорит скорее о значении наименований), все же именно сам термин «имена» он прямо использует для обозначений номинативных и индикативных функций языка. Понимая всю условность наименования, Аристотель осознавал, что образы не только обладают одним именем с единичными вещами, но и тождественны им по виду. Важно, наконец, и само обращение Аристотеля к термину «имена», свидетельствующее о том, что со стороны формы этап фамильных обобщений в филогенезе интеллекта еще не был преодолен полностью.

В современной философской литературе в целом сформировалось понимание античной философии как чувственно-

конкретного мышления, осмысливающего мир. По мнению Ф.Кликса, наглядность определяет даже процессы архаической категоризации, осуществляемой по типу классификации на основании сходства с уже известным.

По существу исторически первой ступенью, очень характерной для чувственно-наглядного мышления античности, в абсолютизации идеального, духовного и всеобщего средствами философского доказательства явилась абсолютизация **числа и числовых построений**. Важнейшим условием такой гипертрофированно высокой оценки числовых конструкций, несомненно, выступило то особое значение, которое приобрело мышление с помощью чисел и числовых комбинаций в эпоху перехода общества к государственно-классовой организации. Одновременно, по свидетельству психологии, построение числа обязательно выводит мышление за рамки поля перцептивной наглядности. Принципиально существенная роль числовых и календарно-астрономических обозначений проявилась в означенный период практически повсеместно.

В филогенезе интеллекта данная функция числовых построений проявилась в мышлении числового вида. Психология давно отметила эту ступень. Ее значение громадно. Именно развитие счета подготовило обогащение человеческой памяти абстрактным понятием множества, абстрагирование от сенсорных качеств, развитие логико-понятийного мышления.

Названные факторы из области социокультурного и интеллектуального развития человечества оказали столь сильное влияние на генезис античного идеализма, что абсолютизация числа стала атрибутивным элементом его многочисленных вариантов. Вместе с тем нельзя не отметить, что история числовых абсолютизаций, ведущих к идеалистическим выводам, начинается не с Платона. Обозначая пограничный характер мыслительных операций с числом, когда человеческий интеллект еще определяется чувственно-наглядными характеристиками, но в то же время уже приобретает первые признаки категориального, систематизированного мышления, Гегель называет в качестве точки отсчета пифагорейскую философию. Более поздние философские идеалистические конструкции античного времени покажут поворот внимания философов в сторону абсолютизации иных форм мыслительной активности человека, хотя определенный интерес к числовой символике будет существовать еще очень долго.

Наметившаяся тенденция прослеживается в учениях Платона, Аристотеля и неоплатоников в направлении перехода от абсолютизации собственно числовых конструкций к абсолютизации высшего блага, всеобщего единого, ума. А отголоски античной мистификации математической символики встречаются даже в эпоху Возрождения. Ярким примером может служить философия Николая Кузанского. Однако и в этом случае чувственно-наглядным формам мистификации числовых конструкций приходится уступать свое место в философии новым модификациям обобщения и прежде всего рассудочным положениям, связанным с новыми моментами в натурализации геометрических знаний, с углублением теоретических позиций математического знания в целом.

Вторую ступень интеллектуального обобщения знаменует теория припоминания Платона. Закономерность предпринятой Платоном абсолютизации идеального посредством учения о **воспоминании** в целом нашла подтверждение в выводах современной психологии о доминировании эйдетической памяти в структуре интеллектуального обобщения на одной из ступеней его развития в онто- и филогенезе интеллекта. Л.С.Выготскому удалось обнаружить очень важную зависимость формы запоминания от общего процесса интеллектуализации познания, подчеркнув разницу между запоминанием представлений и запоминанием мыслей, возникающую при переходе от «наглядного мышления к абстрактному». А это позволяет сделать вывод о том, что интеллектуализация памяти выступает одновременно средством интеллектуализации обобщения и познавательного процесса в целом.

Общеантичной ступенью в истории способности к интеллектуальному обобщению являются абсолютизация **Единого** или **Целого** и ее **телеологический** характер. Позднее набирает силу представление о **первосущности**, образные характеристики которого складываются еще опять-таки в античной философии. Становясь столь обязательным для философского идеализма способом утверждения приоритетных позиций идеального, духовного, сама абсолютизация сущности оказывается результатом длительного развития интеллектуального обобщения до степени собственно рассудочного осознания противоположности сущности и явления. Например, еще у Аристотеля абсолютизация сущности очень далека от завершения. Показательно и то, что как раз в рассуждениях о сущности Аристотель использует не только идеалистические, но и материалистические аргументы.

Вместе с тем следует отметить, что в истории обобщения «сущностная» ступень вместе с ее идеалистическими абсолютизациями ограничена рамками рассудочной рефлексии. В работах Ж.Пиаже формирование представлений о сущности, о сущностных характеристиках объектов связывается со становлением такого качества человеческого интеллекта, как обратимость. Обратимость же, в свою очередь, является основой децентрации отношения субъекта к объекту и способствует углублению объективности занимаемых позиций в познании. Область сущности, к которой интеллект сводит ее разнообразные проявления, становится отражением сферы инвариантов.

В то же время такое обобщение остается только очередной, необходимой ступенью, ведущей к действительно понятийному мышлению. Ибо в нем еще нет понимания единства опосредствованного и непосредственного, которое предполагает рассмотрение объекта в его реальном развитии. И.Кант, обнажая пределы рассудочного мышления, очень наглядно продемонстрировал его опору на обобщение, осуществляемое средствами отрыва сущности от явления.

Сущностная ступень в истории идеализма как бы итожит когнитивную функцию общеантичной абсолютизации Единого и одновременно как бы опровергает ее. Ведь своего крайнего концептуального напряжения абсолютизация Единого уже достигла в философии Плотина и Прокла. Представления о всеобщем в эту эпоху остаются, по выражению Гегеля, всего лишь «чувственной всеобщностью». Однако при этом, по его оценке, все же осуществляется движение к «безусловной всеобщности и к царству рассудка».

Кроме того, переход к **рассудочному мышлению** сужает обусловленность телеологического характера идеализма, поскольку как раз чувственно-наглядное мышление испытывает потребность в объективации психическими вообще и интеллектуальными в особенности средствами определенных целей и идей, имеющих широкое общественное значение.

Преодолев пределы чувственно-наглядного мышления, философский идеализм долгое время существовал в форме, ограниченной средствами рассудочного мышления. Но если объективным ориентиром античной философии было рассудочное мышление, то внутренним закономерным пределом последнего стало развитие **разума**. В мировой и отечественной философской литературе в целом уже оценена связь рассудочного мышления с метафизикой, с метафизической методологией, понимаемой в ее позитивном и

негативном проявлении. Одной из ступеней интеллектуальности человека и человечества считает рассудок и психологическая наука. Например, Л.С.Выготский называл рассудочное мышление мышлением ребенка и лишь у подростка обнаруживал собственно разумное мышление, показывая онтогенетическую линию этого процесса.

Направленный против недостатков рассудочного мышления средневековый скептицизм, а позднее и агностицизм уже подготовили почву для нового этапа в истории интеллектуального обобщения, для разумного мышления посредством **понятий**. Наиболее продуктивным образом удалось показать пределы рассудочного мышления И.Канту. По-своему это пришлось признать даже такому строгому оппоненту Канта, как Гегель. При этом сам Гегель провозгласил принцип независимости разума. Отныне, по его оценке, данный принцип становится всеобщим принципом философии.

Такой решительный шаг Гегелю помог сделать другой великий представитель немецкой классической философии — Шеллинг. В рассматриваемой «одиссее духа» Шеллинг уже нашел место для понятия, ставя его гораздо выше способности человека к «эмпирической абстракции». Сделанный им вообще-то верный вывод о том, что присутствующий на таких ступенях интеллектуального развития, как созерцание и рассудок, разум в созерцании подчинен созерцанию, а в рассудке — рассудку, объективно не столько препятствовал, сколько способствовал формированию его интереса к когнитивной исторической миссии понятийного мышления. Однако до абсолютизации понятийного мышления Шеллингу, кажется, бесконечно далеко.

И тем не менее она уже рядом. Еще Кант, имея дело с эмпирическим естествознанием, опирался на теоретическое понятие как на результат движения мысли, а не отправной момент исследования. Но уже Гегелю пришлось осмысливать собственно теоретический уровень мышления, где как раз понятие и стало исходной и основной формой движения мысли. Поэтому, обращаясь к истории формирования человеческого интеллекта, к истории духовной культуры в целом и к истории науки в частности, можно отметить закономерность поворота философского идеализма к абсолютизации понятийной формы мышления. Она подчеркивает глобальный характер отмеченной тенденции в истории человеческого интеллекта и познания, когда на смену чувственно-наглядному, а затем и рассудочному мышлению приходит способность понятийного

обобщения результатов теоретического освоения мировоззренческой проблематики, способность понятийного выражения теоретического уровня мышления.

В философском идеализме отражение данных изменений в когнитивном оснащении человечества принимает поэтому ярко противоречивый характер. С одной стороны, растет абсолютизация значения понятий в интеллектуальной деятельности человека. У Гегеля она и достигает таких размеров, что понятие оценивается уже как подлинная сущность мира, а мир, таким образом, сам становится идеей. Да и сама абсолютная идея понимается Гегелем как «чистая форма понятия». Вне этой абсолютизации для него не существуют уже ни онтология, ни гносеология, ни история человечества, ни природа, ни тем более история духовной культуры, история науки и философии. Ведь именно понятие, духовной и социально-практической реализации которого подчинена вся история общественной жизнедеятельности, выступает в его учении той формой абсолютного, что «выше бытия и сущности».

А с другой стороны, далеко не все в учении Гегеля о понятии явилось выражением его идеалистических и метафизических установок. Материалист Ф.Энгельс подчеркивал, например, наличие известного смысла в гегелевском положении о том, что только диалектическое мышление разумно. Большую философскую ценность составляет и его характеристика понятия как конкретной определенности предмета в единстве его противоположностей. И напротив, рассудок оценивается как способ метафизического разведения противоположностей и отрицания их субстанционального единства. Примером разумного диалектического и рассудочного метафизического различных в сущности методов мышления, по Гегелю, может служить различное определение свободы. В первом случае понятие свободы содержит в самом себе необходимость как «снятую», а во втором — свобода рассматривается как только абстрактная противоположность необходимости.

Результаты гегелевского анализа рассудочного и разумного типов мышления позволили еще ярче оттенить когнитивные и исторические пределы представляющего мышления. Его понимание исторического и гносеологического места понятийной формы мышления помогло психологии освоить принципы монизма, историзма, единства логического и исторического применительно к исследованию онто- и филогенеза высших психических функций. Согласно Л.С.Выготскому, на ранних ступенях в онтогенезе интеллекта присутствует прежде всего аффективно окрашенное воспри-

ятие, аффективное обобщение или логика чувств. Несколько позже образуются псевдопонятия или комплексное мышление, общие представления. И только затем посредством функционирования собственно понятий, по его мнению, осуществляется в полном смысле слова логическое мышление.

Вместе с тем в современной мировой и отечественной науке в целом и в философии в частности оценка исторического места и когнитивного значения понятийного мышления представляет большой разброс мнений. В одних случаях утверждается, что уже высшие обезьяны могут «формировать элементарные понятия», обозначая их определенными символами. В других случаях речь идет о существовании «понятий-представлений» уже в античной философии. Кроме того, в обиход философской науки вводятся такие термины, как «обыденные понятия», «эмпирические понятия» и «теоретические понятия». При этом под обыденными понятиями подразумеваются так называемые «представления-схемы», а эмпирические понятия связывают с количественным обобщением непосредственных отношений между явлениями. В то же время только за теоретическими понятиями закрепляется право быть продуктом собственно теоретического синтеза тех результатов, которые предлагает эмпирическое обобщение опыта.

На наш взгляд, историческая позиция и когнитивная миссия понятийного мышления в филогенезе человеческого интеллекта имеет более строгие границы. Оно характерно для сравнительно высокой ступени интеллектуального обобщения в обоих его онто- и филогенетическом проявлениях. К такому выводу приводит и высказанная выше позиция психологов, и точка зрения многих представителей современной логики, и материалистическая теория познания. Высоко оценивал как раз философское значение гносеологического анализа понятий Ф.Энгельс, ибо только опираясь на «исследование природы самих понятий» диалектическое мышление «достигает своего полного развития... только в новейшей философии». Такой позиции ничуть не мешает отказ от крайностей философского рационализма и осознание диалектики чувственного и рационального, эмпирического и теоретического в истории познания. Нельзя назвать однозначно негативным и отношение к понятийному движению мысли со стороны современной идеалистической философии, тяготеющей к иррационализму.

Конечно, в длинном ряду случаев философский идеализм занимает явно антипонятийную позицию, прямо выводящую его на прочные, антирационалистические позиции. К критике из про-

шлого (Беркли, например, напрочь отрицал возможность понятийного мышления) присоединилась современная идеалистическая философия в лице А.Бергсона, У.Джемса, многих представителей экзистенциализма. Неокантианец Э.Кассирер ведет эту борьбу очень осторожно, противопоставляя понятия и средства их образования чувственным, эмпирическим моментам познания. Гораздо более одиозным выглядит отрицание понятийного мышления у У.Джемса, для которого понятия лишь составляют «логический гербарий» жизни и познания. Однако не менее примечателен и тот несомненный факт, что объективно сами философские критики понятийного мышления пользуются в своих доказательствах его неполноценности все тем же логико-понятийным аппаратом. Язык понятий оказывается для них одинаково удобен и в конструктивном изложении своих предложений, и в критическом потоке аргументов.

И все же наиболее примечательной среди современных идеалистических характеристики понятийного мышления мы считаем позицию герменевтики. Той оценке понятий, которую предлагает Гадамер, свойствен глубокий историзм, характерна дифференциация ступеней созревания понятийной мысли, которые определяются как «слово — понятие», затем как «норма — понятие» и наконец как собственно понятийное мышление. По мнению Гадамера, именно философии предстоит ломать «окаменелости» так называемых химически чистых понятий». Это последнее положение весьма знаменательно, ведь Гадамер осуждает терминологическую однозначность понятий, призывая восстановить живительные связи понятийного мышления с богатством естественного языка, с «совокупностью присутствующей в языке истины». В цепи этапов познания он обнаруживает новое, последнее на настоящий момент звено — **понимание**, преодолевающее формализованную «механику» сугубо понятийных систем и терминов. Примечательным нам кажется именно «эстафетный» характер связи «понятие — понимание», подчеркивающий одновременно и преемственность и новизну современного этапа и современной проблематики в генезисе, как мы полагаем, именно интеллектуального обобщения. Изложенная здесь концепция как бы итожит тысячелетние усипия философской идеалистической мысли в развитии интеллектуальной мощи человечества, шагающей от одной абсолютизации к другой, но все же (а отчасти и благодаря этим абсолютизациям) открывающей все новые и новые горизонты познания.

КАНТ И ПЛАТОН О ПОНЯТИИ «ИДЕЯ»

С каждым крупным поворотом истории современный протестантизм обращается к кантовской философии. В этом направлении его подталкивает усиливающаяся секуляризация общественной жизни. Причем учение немецкого философа непременно связывается с учением Платона. Протестантские кантоведы подчеркивают идейную близость двух великих философов, отделенных друг от друга не одним столетием. Правда, большей частью их утверждения почти не аргументированы; налицо лишь простая констатация единства кантовских и платоновских воззрений. Тем не менее в одном все исследователи совершенно единодушны: по их мнению, Кант и Платон являются защитниками религиозного мировоззрения.

Столь единодушные высказывания протестантских теоретиков по-видимому, обусловлены тем, что немецкий философ действительно обращался к доктрине Платона по тем или иным поводам во многих произведениях. Уже в ранних работах докритического периода можно обнаружить тесное знакомство И.Канта с платоновскими сочинениями. Ссылки на различные теоретические положения знаменитого греческого философа имеют место и в зрелых работах. Особенно большое внимание философским идеям Платона Кант уделил в своем главном труде. Здесь с наибольшей полнотой и ясностью выявлены их сильные и слабые стороны.

Думается, не стоит сбрасывать со счетов и то, что в учениях Платона и Канта имеется очень много общего как в выборе объектов исследования, так и в избранной методологии философского поиска. Оба они подразделяют видимый мир на реальный и умопостигаемый, рассматривают познавательную способность человека как состоящую из трех частей: чувственности, рассудка и разума (причем разуму отводят определяющее место), считают наиважнейшей сферой философского анализа понятия нравственности: добро и зло, справедливость и благо и т.д. Примечательно, что тот и другой философы достаточно широко применяют диалектический метод наряду с методами естественно-научного знания: анализом, синтезом, индукцией, дедукцией, сравнением, систематизацией. Наконец, их сближает также то,

что оба мыслителя в качестве подкрепления своих теоретических выводов используют достижения астрономии и математики.

Конечно, для протестантских теоретиков все эти общие черты являются чисто внешними реалиями, которые хотя и сближают стили мышления того и другого философа, но сами по себе еще явно недостаточны для конструктивной аргументации в защиту религиозных истин. Разумеется, богословы заинтересованы в более прочном основании, которое было бы ближе к догмам теологии и в то же время глубже по своему содержанию. Учение об идеях оказывается здесь как нельзя кстати. Оно наилучшим образом отвечает данным потребностям. Во-первых, в нем непосредственно представлена связь платоновской и кантовской философии. Одно это уже весьма привлекательно, поскольку позволяет более предметно говорить о единстве их взглядов. Во-вторых, немаловажным моментом является то, что И. Кант считал предметом теологии высший класс трансцендентальных идей. По его мнению, именно эти идеи открывают дорогу к подлинному познанию бога. В-третьих, немецкий философ, как известно, использовал учение об идеях для объяснения фигуры бога, загробного мира и бессмертия души, значение которых для теологов очень трудно переоценить. Если к этому добавить, что учение Платона об идеях явилось краеугольным камнем первоначально-го христианства, а описание Кантом теологии как этикотеологии целиком и полностью базировалось на идеях практического разума, то отсюда будет еще более понятно, почему протестантские философы так настойчиво проводят тезис о благожелательном отношении этих выдающихся теоретиков к царству Божьему.

Можно ли согласиться с религиозно мыслящими философами и занести Платона и Канта в список активных защитников христианских истин? Действительно ли оба мыслителя видели одну из главных задач своего творчества в реформировании религиозных взглядов? Ответ на эти вопросы не так уж прост, как может показаться неискушенному читателю, бегло знакомящемуся с произведениями величайших философов. Он требует углубленного анализа и тщательной проверки.

По своей внутренней структуре идеи в учении Платона чрезвычайно многообразны. Подобно кантовской «вещи в себе», они имеют несколько значений. Платоноведы насчитывают их больше десяти. Причем каждое значение сопряжено с самобытным обликом идеи, с ее отличием от каких бы то ни было материальных и духовных объектов. Пожалуй, наиболее полно это пока-

зано А.Ф.Лосевым при описании платоновской модели идеи (эйдоса) в «Пармениде». «Эйдос, — отмечает он, — не будучи ни вещью, ни мыслью, ни понятием, ни нормой, ни сверхчувственной субстанцией, тем не менее присутствует в мире и познаваем»¹. Это идеально-объективная значимость сознания и бытия, которая «обуславливает собою существование вещей как именно вещей и конституирует их как объективную предметность»².

Чтобы упорядочить все многообразие платоновских идей, как правило, проводят их классификацию. В ней идеи подразделяют на различные виды и модели. Модели идеи, которые характеризуют ее созерцательно-статическое состояние, делят обычно на «шесть основных категорий — внешнюю, внутреннюю, внутренне-внешнюю, мифологонатурфилософскую, отвлеченно-смысловую, или понятийную, и общую»³. Каждая из них имеет свои особенности. схватывает в смысловой структуре предметного мира строго определенные моменты. Еще один вид моделей идеи характеризует ее созерцательно-динамическое состояние. Здесь наряду с перечисленными выше шестью категориями выделяют также два подвида. Первый из них называют описательно-феноменологическим, а второй — диалектическим, или ноуменальным. В первом случае идея предстает как некая цельность, в которой тонут отдельные физические части, а во втором идея состоит уже из нескольких таких цельностей, внутренне переходящих друг в друга.

При характеристике платоновских идей И.Кант тоже рисует довольно пеструю и неоднозначную картину. Самым важным моментом он считает интерпретацию идеи как прообраза вещей. «У Платона, — пишет И.Кант, — идеи суть прообразы самих вещей, а не только ключ к возможному опыту, каковы категории»⁴. Это противопоставление идей и категорий весьма примечательно. Оно предостерегает нас от упрощенного понимания идей как тех мысленных образов, которые мы строим с помощью категорий на базе данных опыта. И.Кант, по-видимому, имеет здесь в виду не обычные вещи, а «вещи в себе», обретающие в его философской конструкции не предметное, а ноуменальное существование. Иначе говоря, платоновские прообразы вещей вовсе не совпадают с пониманием образца как простого уподобления какой-либо вещи, а представляют собой более сложное образование.

Сложность и противоречивость идеи, выступающей в произведениях Платона в роли прообраза, наглядно продемонстрировали современные исследователи. Они показали, что от диало-

га к диалогу она наполняется все новым содержанием, изменяется и совершенствуется, пока не достигает в «Тимее» своего апогея. В этом диалоге мы встречаемся уже не просто с идеей, вбирающей в себя многообразные стороны, черты, аспекты сущности вещей и событий, а с идеей, непосредственно порождающей эти сущностные характеристики. Собственно говоря, как указывает А.Ф.Лосев, порождающая модель идеи представлена у Платона уже в достаточно зрелом виде в диалоге «Федр». «Федр», — пишет он, — есть учение об идее как о порождающей модели для вещей⁵. Причем данная модель идеи существенно отличается от ее мегарских толкований своей содержательностью и диалектичностью. В ней прослеживается вечный круговорот идей, где активны не только вещи, но и их идеальные прообразы.

Свойство идеи быть прообразом вещей и предметов не является достоянием только платоновской доктрины. Вспомним хотя бы фалесовскую воду, воздух Анаксимена и другие подобные конструкты древнегреческой мысли, которые ведь тоже есть не что иное, как прообразы вещей, их конституирующие начала. А если пойти еще дальше в глубь веков к первобытному анимизму и к древним мифам, то легко обнаружить, что и там без этого понятия невозможно и шага ступить при объяснении духовной жизни. Да и последующее христианство, заменившее вечно живой Космос античности абсолютным и трансцендентным Первоначалом, не чурается этого продукта человеческого духа. Пример тому — библейское сказание о сотворении мира, где прообразом всего сущего объявляется бог, наделивший все живущее на Земле, включая человека, частицами своих качеств и способностей.

Как видим, в роли прообраза могут выступать самые невероятные духовные творения. Почему же немецкий философ выделяет платоновское решение, а не чье-либо другое, скажем, того же Парменида с его единым и неделимым бытием, или же Анаксагора с его гомеомериями и нусом? Может быть, в силу того, что он усматривает в этом решении связующее звено между богословскими представлениями Платона и своими собственными теологическими воззрениями? Оснований для подобного видения вполне достаточно. Ведь при интерпретации духовных явлений И.Кант тоже широко применяет понятие прообраза, в том числе при описании религиозных феноменов. Бог, являясь идеалом чистого разума, есть «прообраз (prototypen) всех вещей, которые как несовершенные копии (ectypa) заимствуют из него материал для своей возможности и, более или менее приближа-

ясь к нему, все же всегда бесконечно далеки от того, чтобы сравняться с ним»⁶.

Однако торжество теолога по этому поводу было бы преждевременным. Если вдуматься в кантовскую характеристику платоновской идеи, то становится ясно, что Кант ценит Платона не столько за введение понятия прообраза, сколько за то, что Платон, в отличие от своих предшественников, был первым философом, который раскрыл сложную структуру прообразности и увязал последнюю в единое целое с идеей. Вряд ли случайно, скорее, совершенно сознательно, И.Кант пишет в «Критике чистого разума» слово «идея» курсивом. Одно это уже о чем-то говорит. К тому же, рассматривая существовавшие в его время определения бога как абсолютно необходимой и безграничной реальности, философ подчеркивает, что это есть «лишь идея, объективная реальность которой далеко еще не доказана тем, что разум нуждается в ней; она содержит в себе лишь указание на определенную, хотя и недостижимую полноту, собственно, служит скорее для того, чтобы ограничивать рассудок, чем обогащать его новыми предметами»⁷.

Сведение божественных фигур к идее разума и отрицание их объективной реальности свидетельствует, что И.Кант вовсе не является творцом живой личностной веры, как это утверждают современные богословы, а относится к тем самым философам, для которых бог всего лишь абстракция, необходимая для регулятивных и воспитательных целей. Если быть еще более точным, то можно сказать, что здесь И.Кант покидает почву платонизма и следует в русле представлений европейского рационализма XVII века, в частности, философии Р.Декарта. По-видимому, Канту весьма импонировало стремление великого француза интерпретировать религиозные догмы техническими средствами философского мышления. «Два вопроса, — писал Р.Декарт, — о боге и душе — всегда считались мною важнейшими среди тех, которые следует доказывать скорее посредством доводов философии, чем богословия»⁸. Кроме того, французский философ свел доказательство бытия сверхъестественной субстанции к идее наисовершеннейшего, находящейся в нашем разуме. Система Декарта, подчеркивает В.Виндельбанд, «строится не на идее Бога самой по себе, а на идее Бога, находящейся в нас»⁹. Тем самым Священное Писание и многочисленные культовые свидетельства о существовании владыки мира оказались подорванными. Надобность в них, во всяком случае, была поставлена под сомнение.

Думается, тогдашние французские богословы прекрасно это осознали, что и вызвало гонения на философа.

Будучи солидарен с Р.Декартом в том, что представление о боге есть лишь идея нашего разума, И.Кант расходится с ним по вопросу о существовании этой высшей причины в объективном мире. Он обнаружил три основных изъяна в концепции Декарта. Первый состоит в том, что при доказательстве бытия бога внимание исследователей обращается на такой объект, который вовсе не находится во власти разума. Вместо того чтобы выяснить, каким образом и возможно ли мыслить верховную субстанцию, указывает немецкий философ, Декарт и его последователи стараются «доказать ее существование»¹⁰.

Второй изъян заключается в том, что в качестве основополагающего аргумента используются истины не философии, а математики, в частности, положение геометрии о наличии в треугольнике трех углов. Конечно, замечает И.Кант, мы не можем мыслить треугольника без трех углов, но это нисколько не мешает нам мыслить отсутствие самого треугольника, а следовательно, и его трех углов. И наконец, третий изъян декартовского доказательства, по мнению немецкого философа, проявляется в том, что здесь вводится «понятие существования, под каким бы именем оно ни представлялось, в понятие вещи, которую вы собирались мыслить лишь как возможную»¹¹. Но существование вещи нельзя отождествлять с понятием вещи, как нельзя путать реальные талеры только с мыслимыми талерами. Купец, замечает И.Кант, который бы совершил подобный акт и приписал к своей кассовой наличности несколько нулей, отнюдь не стал бы от этого реально богаче.

Раскрыв слабые пункты в теоретической аргументации Р.Декарта, немецкий философ предложил свою интерпретацию идеи наисовершеннейшего. При этом он продолжил декартовскую линию по философскому истолкованию богословских истин. В «Критике чистого разума» Кант детально анализирует онтологическое, космологическое и физикотеологическое доказательства бытия высшей сущности. Выводы, к которым он приходит, оказались, по сравнению с Декартовыми, диаметрально противоположными. Онтологическое доказательство и его производные (космологическое и физико-теологическое доказательства) для обоснования существования верховного главы мира, по мнению Канта, являются абсолютно непригодными. Объективно бог не существует. Он всего лишь гипотеза нашего разума, принимаемая

субъектом теоретического мышления в качестве методологического средства. Абстрактный, субъективный характер религиозных догм нашел тем самым в кантовской философии свое логическое завершение.

Вслед за превращением бога и близких ему библейских персонажей в абстрактную идею И.Кант сделал еще один весьма важный шаг — он осуществил такую же операцию над другими, уже земными, носителями религиозного мировоззрения. Поскольку бог есть только идея человеческого разума, то и царство Божье, которое люди призваны основывать на Земле, не может являться объективным, реальным учреждением. Оно тоже должно быть сведено к идее. Причем если Лютер, Кальвин и их последователи выступали за упрощение и удешевление религиозного культа, оставляя его, однако, в сущности неприкосновенным, то немецкий философ превращает церковную организацию и связанные с нею культовые отправления в нечто невидимое, объективно не существующее. «Религия разума, — заявляет И.Кант, — как публичная вера религии, допускает только идею о церкви»; эта «религия не имеет никаких законных служителей, как чиновников этического общего строя»¹². Бедные священники! Кант отказал им в праве даже на кусок хлеба.

Сведение немцам философom главных атрибутов религиозного культа к идеям разума несло в себе глубочайшую угрозу для основ протестантизма. Оно означало свержение божественных авторитетов с высот поднебесья (где они, несмотря на все старания Лютера, Кальвина, современных христианских мыслителей различного толка, царили и продолжают царить) и перемещение их в обыденный внутренний мир человека. Божественный покров великой тайны, окутывавший до этого библейские фигуры, неожиданно рассеялся и исчез, не оставив и следа от прежней мистики и оккультизма. Сам бог и его эманации утратили безличную, неопределенную форму бытия, которую им приписывали отцы церкви. Из духовных образований, имеющих расплывчатые очертания, они превратились в четко фиксированные логические формирования человеческого разума.

Несомненно, протестантская церковь, которой, с легкой руки И.Канта, не оставалось места на Земле, не могла смириться с такими переменами в положении и форме священных реалий. Отсюда и нападки на немецкого философа. Однако в XIX веке, в связи с новым прочтением Ф.Д.Шлейермахером теологических установлений, в протестантской мысли наметился теоретический

прорыв, предопределивший ее последующее развитие. В результате этого прорыва кантовские взгляды стали более близки христианским теоретикам. Мы имеем в виду современную тенденцию обмирщения религии (свойственную не только протестантизму, но и католицизму и православию), которая так мощно заявила о себе в наши дни. Представления о том, что бог входит в каждый человеческий поступок, в каждое человеческое действие, становление теологического реализма, — вот далеко не полный перечень проявлений этой тенденции. Жаль, конечно, что, несмотря на самые разнообразные перестройки и переделки существующего культа, богословы так до сих пор и не создали такую форму протестантской теологии, которая бы совпадала с кантовской этикотеологией, действующей в пределах только разума. Последняя, по видимому, остается для них недостижимым идеалом.

В отличие от Канта, рассматривающего идеи только как субъективные феномены, Платон наделял их онтологическим статусом. Он приписывал идеям абсолютное и объективное существование. Платоновский мир идей представляет собой мир запредельного, по отношению к которому субъективные образы людей являются лишь жалкими и несовершенными копиями. Объективное бытие идей обусловило своеобразное изображение Платоном процесса познания, который предстал в зеркально перевернутом виде. Согласно древнегреческому философу, он не является отражением реально существующего мира объектов или кантовских «вещей в себе» в сознании человека, а суть процесс воспоминания субъектом тех прошлых состояний вещей, которые когда-то наблюдались в человеческой практике, но затем исчезли, а точнее, свернувшись до предела, нашли свое вечное пристанище в объективно существующей идее. Присутствие в идее прошлых событий и предметов свидетельствует о том, что философия Платона не вышла за рамки натурфилософии. В ней только-только нарабатывался мир всеобщих идеальных абстракций. Оторвать их от земной пуповины она не сумела, да и фактически не могла. А.Ф.Лосев совершенно прав, подчеркивая, что мир идей, по Платону, «есть не что иное, как самый обыкновенный физический Космос, но только взятый в своем пределе, как система предельно обобщенных родовых понятий»¹³.

Конкретные образцы познания как деятельности по воспоминанию уже случившихся событий легко можно найти почти во всех платоновских произведениях. Большей частью работы философа построены в форме диалога, в ходе которого ведется по-

иск той или иной истины. Здесь-то и извлекаются на свет прошлые состояния вещей и событий. Это хорошо иллюстрирует, к примеру, беседа Сократа с Критоном, представленная в диалоге «Критон».

Сократ, обсуждая с Критоном вопрос о том, отдаться ли ему (Сократу) в руки правосудия, вынесшего ему смертный приговор, или же бежать из-под стражи в чужую страну, убеждает Критона, что надо обратиться за ответом к идее справедливости. При этом, постоянно взывая к памяти своего собеседника, Сократ показывает, что идея справедливости включает в себя массу самых разнообразных поступков. Вместе с Критоном он подробно разбирает, как относится к справедливости неразумное большинство людей и разумное меньшинство, как люди решают вопрос о справедливости перед лицом жизни и смерти, как они рассматривают справедливость с точки зрения существующих в данном государстве законов и, наконец, как они интерпретируют справедливость исходя из норм человеческого общежития и семейных традиций. В заключение всех этих рассуждений оба собеседника приходят к единому мнению, что поступок Сократа, его решение принять смерть, является единственно правильным решением, соответствующим идее справедливости.

Таким образом, в отличие от европейского рационализма и в целом от философии Нового времени, взявших за правило оперировать абстракциями для достижения истины, Платон использует совершенно другую парадигму. У него мыслительные операции предстают как последовательное развертывание целостных живых картин той или иной практической диспозиции. Чтобы добиться желаемого результата, здесь достаточно вспомнить реальные жизненные поступки и действия людей, которые содержатся в запредельной объективной идее. Они-то и дадут нам истинный ответ.

Теорию воспоминания Платона и тесную связь его идей с жизненными делами людей очень высоко оценивали русские религиозные мыслители В.С.Соловьев, С.Н.Трубецкой, С.Н.Булгаков. Сравнивая идеи Платона и Канта, они отдавали предпочтение первым и критиковали вторые за их субъективность и абстрактность. И.Кант, по их мнению, пришел к такой чисто логической конструкции идеи в силу того, что «умертвил для этого живую действительность, превратив ее в представление, в схему раньше, чем начал изучать ее в ее жизненной конкретности»¹⁴. Предпринятое им сведение бога к субъективной, абстрактной

идее абсолютно неправомерно; оно разлучает бога с созданным им же миром, лишает того и другого подлинной жизни. А человеческое сознание, к которому апеллирует И.Кант, даже на своей высшей стадии — стадии разума — не в состоянии снабдить нас какими-либо новыми знаниями. Его идеи являются лишь тварными идеями, слабыми отражениями высшей солнцеподобной причины. Вследствие своей тварности они не дают нам ничего нового, неизвестного прежде. София Земная есть только отблеск Софии Небесной, подобно тому как земной свет всего лишь отображение света горного. Для характеристики бога человеческие идеи явно непригодны и неуместны.

Критика Канта русскими религиозными философами действительно была плодотворной и конструктивной для переориентации православной церкви. Однако сами критики вовсе не изрекали вечные истины. Созданные ими теоретические концепции в свою очередь имели точно такие же недостатки. Во-первых, эти теоретики не учитывали очевидного для всех факта, что человеческие идеи, так высоко превозносимые немецким философом, тоже не что иное, как проявление жизни, результат деятельности реально функционирующего разума. Упрекая Канта в безжизненности его доктрины, в отрыве ее от объективной реальности, в том, что сам он является «кабинетным ученым», творившим свои трансцендентальные идеи в замкнутых стенах, они совершенно не достигают своей цели. Конкретный анализ вскрывает неадекватность этих упреков. Во-вторых, рисуемую этими мыслителями философскую картину мира, где все живое и неживое изображается как результат творения внемирового, бесконечного начала, аналогичным же образом можно причислить к весьма надуманным и оторванным от жизни шедеврам. Кстати, эта картина существенно отличается от картины, начертанной Платоном. У Платона первоначало мира, наиболее полно описанное в диалоге «Государство», отождествляется с Солнцем как физическим явлением. В этом философ не был, конечно, оригинален и мало чем отличался от других философов Древней Греции, чье творчество было тесно связано с господствовавшей тогда мифологией. Высшая причина мира, предлагаемая русскими философами, совершенно иного рода. Она представляет собой умопостигаемое, сверхъестественное существо, ютящееся вне мира и опрокинутое в него. Гораздо больше оно связано с мистикой Беме, чем с мифами древних греков. Так что если бы немецкий философ жил с

нашими мыслителями в одно время, то упреки их в отношении воззрений друг друга были бы взаимными.

И. Кант, как нам представляется, предвидел подобные возражения со стороны богословских оппонентов и однозначно высказался по этому поводу. Единственной реальностью, о которой мы можем судить с достаточной определенностью, является, с его точки зрения, наш разум. Только продукция разума нам непосредственно дана. Что же касается внешнего мира, то о нем наши сведения чрезвычайно неполны и скудны. Это совокупность «вещей в себе», о которых мы получаем эмпирические данные посредством изменчивого и непостоянного опыта. Объективное бытие физических вещей, предметов и других образований, например, тех же платоновских идей, находящихся вне разума, нам недоступно. Поэтому Платон, приписывая идеям объективность, совершает большую ошибку. По сути, древнегреческий философ наделяет физические явления, данные человеку в опыте, атрибутами абсолютности и всеобщности. Но абсолютными и всеобщими могут быть лишь априорные идеи нашей высшей мыслительной способности, а не ее апостериорные продукты. Первые могут выполнять роль прообраза, тогда как вторые к этому не способны. Естественно, что идеи бога и бессмертия души, относящиеся к высшему классу априорных идей, следует рассматривать как субъективные феномены: они принадлежат исключительно нашему внутреннему духовному миру.

Априорные идеи чистого разума действуют по-разному в реальной жизненной практике людей и в области теоретического мышления. В сфере теоретической спекуляции их воздействие весьма незначительно и почти не ощутимо. В основном они сигнализируют об ограниченности человеческой способности познания, а также выполняют функцию познавательного ориентира. Эти идеи требуют от субъекта полноты информации, извлекаемой из опыта. Полученная информация, однако, является продукцией чувственного и рассудочного познания. Люди вовсе не черпают знаний из идей, как предполагал Платон. Будучи продуктом чистого разума, идеи существуют в форме паралогизмов, антиномий, идеалов, свидетельствующих о тщетности человеческих усилий проникнуть в сферу трансцендентного, совершить беспримерный полет на крыльях своей фантазии. Конечно, говорит немецкий философ, столь зыбкая почва в основании идей, действующих в спекулятивном познании, может невольно подтолкнуть нас к мысли, что они всего-навсего фантомы большого разума и не несут в

себе никакой ценности. Но это не больше чем заблуждение. Идеи «обладают реальностью и вовсе не есть химеры»¹⁵. Правда, мы не можем считать их вечными истинами, как полагали догматически мыслящие философы; они только побуждают нас постоянно стремиться к полноте сведений об изучаемых вещах и событиях.

Судьба идей в области действия практического разума складывается совершенно по-другому. Идеи практического разума в принципе имеют тот же источник — наш разум, так же субъективны и идеальны, как и идеи теоретического разума. Любая добродетель человека, будь то мудрость, честность, справедливость и т.д., замечает Кант, не имеет физического аналога. Это всегда некий божественный человечек, находящийся в нас, который регулирует и направляет наше многообразное поведение. Искать какой-нибудь физический образец добродетели, заключенный в том или ином предмете опыта, означало бы «превращать добродетель в какую-то изменчивую, в зависимости от времени и обстоятельств, не подчиненную никаким правилам двусмысленную нелепость»¹⁶. С подобным пониманием идеи, подчеркивает И.Кант, нельзя согласиться. Объективно существующая добродетель — плод фантазии догматических теоретиков. Это явное преувеличение и гипостазирование идей. Как бы мы не представляли добродетель, в какой бы наряд мы ее не наряжали, она может считаться таковой при одном-единственном условии — если находится в нашей собственной голове. Всякие иные решения следует отвергнуть как не соответствующие действительности. Поэтому Платон, помещая идеи в предельной точке мирового космического континуума, безусловно заблуждался. Он недооценивал мощь и силу человеческого разума.

Вместе с тем идеи, применяемые в практической деятельности, содержат в себе существенное отличие от идей теоретического разума. Они обладают гораздо большей значимостью, чем в теоретическом мышлении, так как «становятся действующими причинами (поступков и их объектов)»¹⁷. Иначе говоря, из желательных в области спекулятивных понятий идеи превращаются в необходимые в области нравственных установлений. Всю палитру идей, находящихся в распоряжении практического разума, можно подразделить на три важнейшие группы в зависимости от воздействия на волю индивидуума. И.Кант выделяет в особые подразделения идею свободы, идею нравственности и постулаты практического разума. Каждой из этих групп свойственно свое предназначение.

Совершенно особое положение занимает идея свободы. Именно она предопределяет действие нравственного закона в практической деятельности людей, а также бытие всех остальных идей. Без нее существование категорического императива и его осознание людьми теряет свой смысл. «Свобода и безусловный практический закон, — подчеркивает немецкий мыслитель, — ссылаются друг на друга»¹⁸. Ликвидировать свободу — значит поступить весьма опрометчиво. Все наши деяния окажутся тогда полностью во власти природной необходимости. О какой уж тут нравственности и ее максимах можно будет вести речь. Они в этом случае вряд ли кому потребуются. Если же отпадает необходимость в нравственном законе, то не будет почвы и для стремления людей к счастью и, разумеется, тех сущностей, которые ответственны за его распределение между людьми, то есть бога и бессмертия души, являющихся неперенными спутниками морального поведения. Вывод, который отсюда следует, абсолютно однозначен: на идее свободы зиждется не только каркас нравственных норм, но и решающие теологические утверждения. «Свобода, — пишет И.Кант, — есть единственно то, что, если оно применяется к последнему объекту практического разума, к реализации идей последней моральной конечной цели, — неизбежно приводит нас к священным тайнам»¹⁹ (читай: к евангельским событиям и изображенным там лицам). Так что Фихте с его панегириком свободе имел гораздо больше оснований считать себя ближайшим соратником И.Канта, чем нынешние богословы, которые не замечают определяющей роли свободы, однако заявляют, что верны кантовским заветам и неуклонно им следуют.

Идея свободы, детерминирующая нормы нравственности и догматы религии, обладает весьма уникальной способностью. Она доминирует не только в рамках умопостигаемого мира, но действует также в чувственно воспринимаемом мире. Каждый человек может убедиться в этом на собственном опыте. Хотя наши поступки в значительной степени детерминированы природными законами и инстинктами, любой из нас в проблемной ситуации способен осуществлять свободный выбор. Другими словами, идея свободы — это не просто априорная идея чистого разума, но одновременно апостериорный факт реального поведения. Она наводит мосты между идеальными продуктами умопостигаемого мира и повседневными делами индивидов, которые стремятся решить свои житейские проблемы по обеспечению себя пищей, кровом, одеждой и другими материальными предметами. Оказы-

вается, решение этих проблем лишь тогда наиболее плодотворно и не наносит вреда обществу, когда люди руководствуются идеями добра, равенства, справедливости и прочими духовными ценностями. В результате данные идеи превращаются в важнейшие побудительные стимулы человеческих действий. Они становятся идеальными регулятивами практической деятельности.

Непосредственно сама идея свободы регулирует политические и правовые действия индивидов, побуждая их к построению свободной политической системы. Платон, отмечает И. Кант, очень близко подошел к раскрытию данной функции этой идеи. Он тоже «находит идеи преимущественно во всем практическом, т.е. в том, что основывается на свободе»²⁰, а выдвинутое им описание республики, созданной в соответствии с идеями, вошло даже в пословицу. Вместо того, чтобы отмахнуться, как от назойливой мухи, от данного факта, говорит немецкий философ, не мешало бы вдуматься в него. Этический строй, основанный на свободе каждого индивидуума и характеризующийся к тому же общими свободами, представляет собой такую ценность, во имя которой любому народу следует приложить максимум усилий и основательно потрудиться. Люди не могут обходиться без идеи подобного строя как при составлении конституции, так и при формулировании какого-либо отдельного государственного закона. Свободное политическое и правовое устройство — идеальное состояние человеческого общества.

Вторую группу идей практического разума образуют идеи нравственности. В иерархии кантовских рассуждений о бытии идей они занимают свою, особую ступеньку. Подобно идее свободы, моральные идеи задействованы в реальной практике и служат, как мы уже говорили выше, важнейшей побудительной силой поступков людей. Если идея свободы указывает на то, что индивид может совершать абсолютно не согласующиеся с природной необходимостью, непредсказуемые действия, то нравственные идеи вскрывают направление этих действий. От них зависит вектор поступков; ответственность за то, что должно делать (иногда в полном согласии с требованиями природы, иногда же наперекор ей). При этом главным судьей служит безусловный практический закон, названный Кантом категорическим императивом. По сути дела, именно этот закон призван руководить всеми проявлениями человеческой практической деятельности. Само собой разумеется, что всякое руководство предполагает предварительное установление той или иной цели. В качестве определяющих целей и

выступают моральные идеи, наивысшей из которых является идея добродетели. В своем сочетании со счастьем она образует идею высшего блага. Идея высшего блага — это синтез всех моральных идей, конечная цель нравственного поведения. Кстати отметим, что как раз в этом И. Кант целиком солидарен с Платоном, который тоже считал, что все многообразие нравственных идей как бы концентрируется в данной идее.

Правда, существует еще один немаловажный аспект единства обоих философов, связанный с идеей высшего блага. Мы имеем в виду тот факт, что как последователи Платона, так и сам Кант апеллировали к этой идее при объяснении христианских положений о существовании бога, бессмертии души и загробного мира. По всей вероятности, именно эта апелляция и служит побудительным мотивом для утверждений протестантских теоретиков о том, что существует историческая традиция, идущая от Платона к Канту. Однако кантовское учение об идее высшего блага не является логическим продолжением платоновских воззрений. Это вполне самостоятельная и самобытная мыслительная конструкция, обогащенная всем предшествующим духовным развитием, идеями Декарта и английских моралистов, мало чем напоминающая взгляды и суждения великого грека.

Идея высшего блага, по Канту, весьма сложное образование. Это вовсе не простое сочетание добродетели и счастья как однопорядковых и равновеликих величин. Нет в ней и однозначного причинно-следственного отношения между составляющими ее компонентами. Счастье отнюдь не прямое следствие добродетельного поведения. Добродетель и счастье — качественно разные ипостаси практического сознания индивидуума. Первая целиком и полностью лежит в сфере действия нравственного закона и предопределена им, тогда как вторая связана с естественными человеческими желаниями и не оказывает какого-либо воздействия на моральные повеления. Моральные идеи самодостаточны, а добродетель составляет верховное благо. Каждый индивидуум должен и обязан стремиться к ее достижению. Долг — решающая побудительная сила всех человеческих моральных действий.

Естественно, отдельному человеку вследствие его конечности недоступно достижение верховного и высшего блага. Оно возможно только для человечества в целом, да и то в бесконечном прогрессе. Однако человек, поступающий морально, в полном соответствии с долгом, вправе надеяться быть счастливым, иначе бы его стремления к достижению добродетели оказались

никчемными. Поэтому у него как субъекта действий складывается сознание долга, включающее в себя в качестве необходимых условий идеи бессмертия души, бытия бога и загробного мира. Эти идеи призваны убедить каждого отдельного человека, что моральность его поступков бесследно не исчезнет с его естественной кончиной, что он может надеяться стать достойным счастья при условии неуклонного следования категорическому императиву. Только признание существования бога открывает для индивида возможность надеяться на свою толику счастья, хотя и не в этом мире, полном противоречий и соблазнов. Религия дополняет и укрепляет мораль, способствует завершению моральной картины мира.

Кант допускает, что эта третья группа идей практического разума может не приниматься во внимание определенной совокупностью людей, среди которых находятся не обязательно одни злодеи и порочные индивидуумы. Вполне вероятно, что данные идеи могут отвергнуть также и такие люди, чье поведение не вызывает сомнений в их нравственной чистоте. Философ уверен, что «могут быть честные люди (такие, скажем, как Спиноза), которые твердо убеждены, что бога нет и (поскольку в отношении объекта моральности это ведет к одинаковым следствиям) нет загробной жизни»²¹. Другими словами, верить или не верить в бога, в бессмертие души и загробный мир — это личное дело каждого отдельного человека. Жесткой, однозначной связи между моралью и религией в природе нет. Больше того, мораль с ее правилами может существовать совершенно изолированно, вне какого-либо отношения к религии. По сути дела, кантовская позиция в этом вопросе полностью совпадает с идеалом свободы совести эпохи Просвещения.

Хотя каждый индивид в делах веры вполне свободен и волен поступать как ему заблагорассудится, идеи практического разума вовсе не бесполезны для конкретных людей, особенно для тех, кто не поднялся до высот философского мышления. Даже в своей исторической форме (не говоря уже об этикотеологии) религия способствует нравственному поведению человека. Одним она обещает загробное воздаяние, если они следуют нравственным нормам, а другим — различные кары за пренебрежение к моральным повелениям. Но это, так сказать, ее поверхностное, обыденное значение. Внутреннее же, сущностное, значение состоит в том, что идеи бога, бессмертия души и загробного мира позволяют согласовать добродетель и счастье в идее высшего

блага, представить их как нечто целостное, с тем чтобы не нанести ущерба уважению к категорическому императиву. Благодаря этим идеям противоречие между добродетелью и счастьем, присущее человеку как природному и в то же время свободному существу, успешно преодолевается, и у человека формируется четкое представление о конечной цели, к которой он стремится, влекомый моральными требованиями.

Все это показывает, что третья группа идей практического разума занимает в философской системе Канта весьма своеобразное положение. Она выступает в качестве определенного дописка к идеям нравственности, дополняющего и укрепляющего последние. По сравнению с моральными идеями этот круг идей не содержит каких-либо корней в реальном поведении людей, а постулируется практическим разумом с целью согласования требований категорического императива и других моральных максим с естественным человеческим стремлением к счастью. Собственно, именно поэтому И. Кант и называет эти идеи постулатами, а не потому, что рассматривает их в качестве безусловных естественно-научных утверждений, кладущихся в основание той или иной теоретической дисциплины.

При трактовке этой группы идей И. Кант не ограничился одним указанием на отсутствие у них реальной связи с действительностью. Весьма оригинально немецкий философ решил также другую сложную проблему — проблему их места действия и пребывания. Идея свободы и идеи нравственности, как мы уже отмечали выше, действуют в реальной человеческой практике. Поэтому они обладают аподиктическим характером. Высшие же идеи практического разума имеют всего лишь предположительный характер. Как гипотетические образования, они не могут быть задействованы в реальных поступках людей. Руководствуясь этими идеями, нельзя предугадать, к каким результатам это приведет и какие вызовет последствия. Об их роли мы можем достоверно судить лишь тогда, когда рассматриваем структуру мотивационной сферы сознания субъекта. Именно здесь они обнаруживают себя, выступая компонентом целеформирующей деятельности человеческого сознания. Исходя из этого, И. Кант относит эти идеи к области способности суждения.

Важнейшая отличительная черта способности суждения состоит в том, что ее объекты никоим образом и ни в какой форме не могут быть представлены в эмпирическом опыте. Они — результат рефлексивной деятельности человеческого мышления и

действуют исключительно в рамках сознания субъекта. Всякие попытки вынесения их за пределы сознания означают вступление в запретную зону трансцендентного, где для человека нет точки опоры, где он обречен на бесплодные поиски. Помещая высшие практические идеи в область способности суждения, Кант тем самым резко сужает сферу их действия. Делая эти идеи чисто субъективными, да еще и гипотетическими образованиями, он, по сути дела, сводит социальные функции религии на нет. За ней остается ограниченный плацдарм целеформирующей деятельности нашего мышления.

Ограничение сферы компетенции религиозных установлений — радикальный шаг немецкого мыслителя на пути размежевания с теологическими представлениями. Богословские доктрины, которые претендуют на создание собственной теологической картины физического мира, а также на формирование собственной системы воззрений на вопросы морального миропорядка, абсолютно беспочвенны. Доктрины эти построены на фундаменте, который не существует в реальной действительности. Онтологические и моральные истины в своем бытии никак не связаны со сверхъестественными сущностями и не имеют какого-либо отношения к религии. Всякое вмешательство теологии в их выработку приводит на практике к гетерономии. Поэтому богословы, возводящие подобные теоретические конструкции, основываются, по сути дела, на ложных посылах, не учитывают того факта, что сфера действия религиозных идей распространяется лишь на область способности суждения. Такие неоправданно расширенные теоретические построения не выдерживают критики и рушатся подобно карточному домику. Все новые и новые попытки теологов укрепить их различными подпорками — пустая трата сил и времени. Божественные реалии должны быть строго ограничены рамками внутреннего мира личности.

Если подвести некоторые итоги, то можно отметить следующее. Ситуация с вопросом о преемственности между Платоном и Кантом, особенно в их учении об идеях, не так уж проста, как может показаться на первый взгляд. Чем-то она напоминает положение, сложившееся в философской науке с вопросом преемственности между марксизмом и философией Гегеля, проанализированное и подвергнутое критике С.Н.Булгаковым. Последний указывал, что марксизм и гегельянство являются качественно различными мировоззрениями. Говорить об их преемственности можно лишь весьма условно, так как любому непредвзятому ис-

следователю понятно, что эти учения явные антиподы, их единство невозможно. Примерно то же можно сказать и о взглядах Платона и Канта. Нить, связующая обоих философов, не является такой уж крепкой и прочной, как это представляют теологически ориентированные философы. Учения об идеях обоих мыслителей содержат в себе лишь внешнее сходство, лежащее на поверхности. Обе концепции совпадают в частных деталях: прообразности, умопостигаемом характере, связи с повседневной практической деятельностью. Можно отметить и другие моменты сходства, о которых мы уже говорили выше, но они вообще лежат в иной плоскости и не затрагивают существа платоновской и кантовской доктрин. Это, к примеру, вопрос о субординации моральных идей, использовании идей в государственном строительстве, в правотворчестве и т.д. и т.п.

Что же касается основополагающих черт учения Платона и Канта об идеях, то здесь налицо отсутствие какого-либо видимого единства. Это совершенно разные абстрактные конструкции. Платоновский мир идей — мир объективных, запредельных реалий, которые не зависят от человека и человечества. Они обладают телесностью, выступают как порождающие начала всего сущего. На этих идеях лежит неизгладимая печать натурфилософских воззрений, поскольку философ сравнивает их с физическими явлениями. Кантовские же идеи представляют собой субъективные феномены. Они — творения человеческого разума. Наивысшие из кантовских идей — идеи бога, бессмертия души, загробного мира — вообще не имеют объективного применения. Их сфера действия не простирается дальше человеческого мышления.

Идеи И.Канта, несомненно, — важные элементы в структуре его этикотеологии. Но они описывают лишь отдельные ее стороны и не дают нам развернутой характеристики религиозных взглядов мыслителя. Целостную картину взаимоотношений немецкого философа с протестантизмом можно составить лишь при одном условии: наряду со специфическими сторонами его религиозной концепции нужно проанализировать и ее системообразующий конструкт.

Примечания

- ¹ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. Т.1. С.186.
- ² Там же.
- ³ Там же. С.256.
- ⁴ Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1965. Т.3. С.350.
- ⁵ Лосев А. Ф. Комментарии // Платон. Соч.: В 3 т. М., 1970. Т.2. С.535.
- ⁶ Кант И. Соч. Т.3. С.508.
- ⁷ Там же. С.517.
- ⁸ Декарт Р. Избр. филос. произведения. М., 1963. С.331.
- ⁹ Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. СПб., 1913. С.147.
- ¹⁰ Кант И. Соч. Т.3. С.17.
- ¹¹ Там же. С.520.
- ¹² Кант И. Религия в пределах только разума. СПб., 1908. С.160.
- ¹³ Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963. С.46.
- ¹⁴ Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М., 1990. С.50.
- ¹⁵ Кант И. Соч. Т.3. С.350.
- ¹⁶ Там же. С.351.
- ¹⁷ Там же. С.352.
- ¹⁸ Кант И. Соч. Т.4, ч.1. С.345.
- ¹⁹ Кант И. Религия в пределах только разума. С.146.
- ²⁰ Кант И. Соч. Т.3. С.350.
- ²¹ Кант И. Соч. Т.5. С.488.

ФИХТЕ О КРИТЕРИЯХ ДУХОВНОГО

Фихте искренне верил в то, что его век не понял духа философии Канта. Кант, — писал он, — слишком большие надежды возлагает на деятельность рассудка, а последний, «что бы от времени до времени ни рассказывали об его действиях, есть покаяющаяся, бездеятельная способность духа...»¹. В «Фактах сознания» Фихте еще более усиливает эту мысль. Обыкновенный материально настроенный рассудок, говорит он, «еще может пристегнуть свободу к лежащей в основе ее субстанции, ...но ему трудно возвыситься до самостоятельного бытия свободы, не связанного ни с каким субстратом»². Как видим, главную вину кантовской философии Фихте видит в том, что она недостаточно признает духовное. «Именно в этом и состоит идеализм истинной философии, — в решительном признании только духовного и сверхчувственного за подлинное бытие и в решительном отвержении чувственного и фактического без всяких исключений вплоть до их корня, до Я как голого образа первых»³.

Фихте, следовательно, полагает, что разрабатывает дух «критической философии». Но для этого необходимо устранить прежде всего ее «букву», *вещь в себе*⁴.

Он считает, что для реализации поставленной цели следует усилить в кантовском идеализме именно те теоретические положения, посредством которых может быть достигнуто естественное изгнание *вещи в себе*. Одним из таких кантовских положений является понятие продуктивной способности воображения. Это понятие Кант вводит в тот самый момент, когда пытается ответить на вопрос: как возможно подведение созерцаний под чистые рассудочные понятия?⁵ Данный вопрос разрешается таким образом, что вводится некое опосредствующее феноменальное и ноуменальное «Я»-звено или трансцендентальная схема — время. Однако в трансцендентальной эстетике время определяется как априорная форма чувственности, т.е. вступает в противодействие с ролью чистой схемы той деятельности, которая задается категорией.

Пытаясь устранить отмеченное противоречие, Фихте делает акцент на свободе воображения. В «Фактах сознания», которые можно рассматривать как определенное обобщение добытых им теоретических результатов, изложен основополагающий критерий духовного, прямо связанный со свободой продуктивного воображения. «Эта свобода воображения, — пишет Фихте, — действительно есть реальное освобождение духовной жизни... Одно только воображение уносит нас прочь от этого возбуждения внешнего чувства и делает нас способными становиться нечувствительными к этим возбуждениям; мы отвлекаем от них наше восприятие, чтобы отдаться вполне творчеству воображения и тем самым создаем совсем иной порядок времени, совершенно свободный от порядка времени, в котором совершается чувственное развитие»⁶.

Анализ данного текста позволяет заключить следующее. Фихте говорит о свободе от внешней чувственности как субстанции духовного. Последнее «создает иной порядок времени». Время, присущее духу, совершенно отлично от времени эмпирического мира. Время духа рождает новые времена. Оно не есть только форма или способ существования духа, а скорее составляет основание нового духовного порядка.

Положительно оценивая кантовское учение о времени и пространстве, Фихте тем не менее считает его недостаточно полным и последовательным. «Кант доказывает идеальность объектов, отправляясь от идеальности времени и пространства; мы же, наоборот, будем доказывать идеальность времени и пространства из доказанной идеальности объектов. Он нуждается в идеальных объектах для того, чтобы заполнить время и пространство, мы же нуждаемся во времени и пространстве, чтобы поместить идеальные объекты, поэтому наш идеализм... идет несколько дальше его идеализма»⁷. Итак, время и пространство должны быть выведены, согласно Фихте, из идеальной духовной деятельности.

Духовное сам Фихте связывает со способностью к отвлечению. «У взрослых, — говорит он, — степень способности к отвлечению весьма различна, в зависимости от их духовного развития. Архимеда не мог отвлечь от геометрических построений шум от штурма города; но это еще вопрос, не отвлекла ли бы его упавшая вблизи его молния»⁸. В работе «О духе и букве в философии» Фихте также обращает внимание на данную особенность духовной деятельности. Духовное произведение, говорит он, в

состоянии «возбудить, оживить, усилить чувство к предмету оно-го»⁹. Такое произведение искусства или природы нас не оставляет равнодушными и не отталкивает. Напротив, при столкновении с неодухотворенным произведением мы всегда должны следить за собой, постоянно контролируя себя, неустанно повторяя заповедь, где говорится о внимании¹⁰. Стоит отвлечься хоть на секунду и «наше внимание сразу теряет цель», а дух снова впадёт в неопределённые размышления»¹¹. Определённость, точность мышления, как видим, составляет для Фихте другой, связанный с первым, критерий духовного, духовности того или иного произведения.

В облике самого Фихте удивительным образом соединялись высочайшая способность к отвлечению, т.е. способность к чисто теоретической деятельности, с практически-конкретным действием. Философия была для него не сухой спекуляцией, а самим преобразованием, возрождением и обновлением духа в его глубочайших корнях. Она, по его убеждению, есть «создание Нового органа и на его основе нового мира во времени»¹².

Это собственно фихтевское сознание актуальности чистой философской деятельности, самодеятельности как таковой, как основной этической ценности, в известной мере определяет понимание всего духовного и духовности.

В конечном счёте Фихте пытается встать на точку зрения чистой трансцендентальности, которая мыслится им в виде философской деятельности. Над философией ничто не властно, даже время. Она сама есть высшая духовная власть над всем. Но следует в то же время действовать так, чтобы не затоплять мир своим гениально-духовным «Я». Духовность мира надо искать прежде всего в своем собственном «Я».

Идею духовного «Я» Фихте не только желает сохранить, но и посредством него глубже обосновать природу знания. В «Фактах сознания» он еще раз подчеркивает, что духовный принцип не является чувственным, тогда как «всякий принцип, который должен быть действительно принципом чувственного явления, сам чувствен»¹³. Фихте в достаточно категоричной манере заявляет, что «если ты претендуешь на звание философа и, что само собой разумеется, признаешь реальным сверхчувственное и духовное, тогда совсем откажись от реальности чувственного, совершенно непримиримой с этим званием, и научись понимать весь чувственный мир так, как его понимает наукословие (наукоучение. — А.Л.): только как форму созерцания сверхчувственного»¹⁴.

Анализ фихтевских текстов показывает, что понятие сверхчувственного там выступает в форме, отличной от духовного «Я». Под духовным Фихте понимает то, «само содержание коего не допускает вмешательства чувств»¹⁵. Таким образом, духовное — это нечувственное. Напротив, сверхчувственное представляет собой ту же самую чувственность, только рассматриваемую в аспекте непрерывного трансцендирования за пределы материально-чувственных и духовно-чувственных феноменов. Интуитивно Фихте нащупывает ту главную мысль, что блаженство человека заключается не в том, чтобы служить чувствам (пусть даже самым высоким), но в том, чтобы находиться между ними. Когда любовь стала осознаваться как *эрос*, т.е. как *недостаточность-в-обладании*, то, тем самым, она уже возвысилась над границами всего частного и чувственного. Однако, становясь универсальной, человеческая любовь постепенно начала утрачивать черты *греческого эроса*, этой вечной жажды совершенствования, желания избежать крайностей чувственного и нечувственного. Достижение современным человеком определенной степени универсальности деятельности означает, с одной стороны, универсальную степень насилия над природой, а с другой — универсальное подавление отдельных человеческих чувств. Тот факт, что духовность человека стала универсальной чувственностью, против чего как раз выступал Фихте, говорит сам за себя. Он свидетельствует о начавшемся вымирании чистого духа и духовности индивидуальных чувств.

Итак, трансцендентальный философ, по мнению Фихте, должен не только уметь противопоставить друг другу чувственное и духовное, но и синтетически их объединить. Как верно пишет В.А. Малинин, подход Фихте к чувственному состоял в том, чтобы показать, что «побуждения и влечения обязаны своим возникновением только самосознанию»¹⁶. И хотя ему не удалось связать духовное «Я» общей причинной цепью, идущей к тому же от внешнего мира¹⁷, тем не менее здесь оказалось затронутым важное направление в исследовании человеческой чувственности. Я бы его обозначил как трансцендентальный сенсуализм. В основе последнего лежит та мысль, что человеческому чувству, человечности чувств предшествует некое смутное томление или первоначальное чувство. Это определенное «самочувствие, тесное объединение действия и страдания в одном состоянии»¹⁸. Такое самочувствие или чувство «есть самое первоначальное взаимодействие Я с самим собою, происходящее еще до появле-

ния какого бы то ни было не-Я, — разумеется в Я и для Я; ибо для объяснения чувства оно, конечно, уже должно быть с необходимостью положено»¹⁹.

Итак, «Я» — это единство нечувственного или духовного и сверхчувственного. «Я, — говорит Фихте, — само по себе есть принцип и как таковое чистая мысль, оно вполне нечувственно и сверхчувственно»²⁰. «Свободное, — продолжает он, — (здесь грезящее) творческое воображение (ибо иной образующей способности не существует) создает душу как образ этого Я, а так как форма созерцания творческого воображения есть протяжение, то душа необходимо является протяженной»²¹. Однако подобное разделение совершенно излишне. На самом деле мы должны отвергнуть деление индивида на душу и тело»²².

Реконструируя данные положения, можно сделать следующий вывод. Понятию сверхчувственного отводится важное место в фихтевской философии. Это понятие раскрывает механизм бесконечного становления духовной субстанции. Оно — как бы скрытый эрос философии самосознания.

Духовно-нравственная личность действительно состоит из души и тела. Тело — не печальная необходимость, не «темница души» (Платон), а подлинный храм духовного и душевного. «Поскольку оно (т.е. «Я». — А.Л.) должно быть построено, — утверждает Фихте, — оно уже *построено* (подч. мной. — А.Л.), без всякого содействия нашей мудрости, самым абсолютно творческим воображением, и этот образ есть тело»²³. «Это тело есть и душа, которую вы ищете, хотя всегда ее уже имеете, а именно Я в созерцании»²⁴.

В философии Канта нет и не может быть речи о том, чтобы из чистого «Я» вывести все содержание душевной и духовной жизни. Моя душевность и духовность, по Канту, были до акта самосознания. Фихте, напротив, полагает, что душа возникает исключительно в акте созерцания. Но тут требуется одно весьма существенное дополнение. Фихте согласен с тем, что «Я» есть рациональное понятие, но он не считает его высшей категорией разума. Над «системой многих Я» у Фихте (особенно позднего) возвышается «Единое», созидающее «Я» и «Ты», «тело» и «душу». Это «Единое» все содержит, все обнимает и все «несет в себе». «Такое мирозозерцание, — как справедливо отмечает Б.Вышеславцев, — ближе всего стоит к Плотину. Как и у Плотина, истинно сущим здесь будет Абсолютное, лежащее выше мышления, выше разума»²⁵. Сам Фихте по этому поводу говорит так: «Я

или индивид... находится в трех основных формах сознания: в чистом мышлении, внутреннем созерцании, внешнем созерцании. Во всех трех формах оно одно и то же Единое и в каждой всецело; тут нет никакого разделения»²⁶.

Итак, существование души Фихте отрицает как «плохую выдумку»²⁷. Если и приходится говорить о душе, то она существует вместе с «телесным Я». Но последнее справедливо в том случае, когда речь заходит о таком «Я», которое вне нас²⁸. Собственное тело «никогда не является предметом созерцания, ни внутренне-го, ни внешнего, а только предметом мышления»²⁹. Мы не видим себя целиком, а только части своего тела. Когда же речь заходит о зеркале, то там мы видим только образ нашего тела. При этом мы мыслим его. «Мы *мыслим* наше тело только как орудие понятия»³⁰.

Следовательно, в философии Фихте существует по крайней мере три уровня рассмотрения субъекта: мировая протяженная душа, действующая в единстве с внешним нам телом, мое индивидуальное духовное «Я» как результат внутреннего созерцания и чистое мышление, не нуждающееся ни в каком образе. Риккерт, различая три понятия субъекта, неизбежно присутствующие в трансцендентальном идеализме (психофизический субъект или мой одушевленный организм, психологический субъект или мое сознание, теоретико-познавательный субъект), пишет: «Только последний есть субъект в строгом смысле слова, тогда как два первые суть в сущности объекты. Последний есть *Grenz-Begriff*, предел, точка, о которой нельзя ничего сказать как об объекте. Он выражает, следовательно, лишь единство знания и поэтому, как нам кажется, не может быть назван ни духом, ни сознанием, ни даже субъектом»³¹.

Если кантовская *вещь в себе* оказывается границей самодеятельности «Я», то в философии Фихте на роль такой границы претендует «Ich an sich» («Я в себе»). Философия Фихте, особенно позднего периода, глубоко отличается от того вида спиритуализма, который полагает духовную субстанцию в качестве чего-то высшего и истинно-сущего. Фихте полагает, что важнейший критерий духовного заключается в согласованности последнего с требованием чистого Я³². Духовность может начать бесконечно прогрессировать, может даже «затопить современность»³³, если не получит статуса автономии, так необходимой для того, чтобы «дух узнал самого себя»³⁴. Это «узнавание» есть акт свободы, акт «самосозидания»³⁵. Если *мир вещей* выступает для личности ис-

ключительного в качестве *мира средств*, то такая свобода личности наделена высокой духовностью³⁶. Но это оказывается справедливым только для эмпирического мира, где человек действительно представляет собой абсолютную самоценность, самоцель. Подлинная же сущность человека состоит, по мнению Фихте, в том, что он выступает как «средство реализовать разум» или как «лицо»³⁷. Достоинство человека как лица состоит не в том, что он воображает себя высшей сущностью, а в том, что он начинает осознавать себя в качестве необходимой ступени к высшему, еще небывалому человечеству. Духовное, таким образом, анализируется у Фихте на двух уровнях: на уровне качественной характеристики свободы *от мира вещей* и на уровне духа как *любви к дальнему*, которая и претендует у него на роль сущностного понимания *духовного*. Вместе с тем необходимо отметить, что сам Фихте не занимается выявлением критериев *ближнего* и *дальнего*. Его этика для этого оказывается слишком абстрактной. Он считает достаточным просто указать на идею нравственного совершенствования человека как на бесконечную задачу, в результате решения которой, по его мнению, возникает ситуация, когда в ближнем я должен любить дальнего, т.е. любить его перспективу.

Как видим, фихтево Абсолютное «Я» отлично от духовного «Я» как качественной характеристики самосознания или *интеллигенции*. Абсолютное «Я» и интеллигентное «Я» «не суть одно и то же, но противоплагаются друг другу, что противоречит абсолютному тождеству «Я»³⁸. Главным качеством *интеллигенции* вообще является ее зависимость «от некоторого неопределенного и доселе еще совсем неопределимого не-Я»³⁹. Свою духовность «Я» действительно обнаруживает лишь в тот момент, когда прислушивается к голосу другого «Я» или природы, все части которой имеют одинаковое с человеком право на существование.

Однако духовное «Я» Фихте снимает в Абсолютном «Я», в результате чего *любовь к ближнему* оказывается у него подчиненной *любви к дальнему*. Он грозит даже разрушить мораль (в основе последней лежит потребность в единении с другими людьми), поскольку нравственный закон как высший принцип деятельности может быть провозглашен началом всего сущего «не без энергии»⁴⁰. Законам морали тесно в фихтевской этике. Сам он на этот счет утверждает, что «не существует никаких моральных законов, поскольку никакие общие правила не в состоянии научить каждого из нас конкретному действию»⁴¹. Фихте при этом

ссылается на одного Бога, являющегося каждому человеку в одном свойственном ему образе⁴². На самом же деле фихтево понимание духовно-нравственного отступает под натиском религиозной точки зрения. Фихте, даже в поздний период своей деятельности, не сводит духовность к религиозности, но тонкая грань между нравственным и религиозным, человеческим и сверхчеловеческим здесь иногда исчезает полностью.

Духовному «Я» Фихте противопоставляет понятие бездуховности. «Если взять один из продуктов» одухотворенного произведения, — пишет он, — «дух, то эту живительную силу мы назовем отсутствием бездуховности»⁴³. Как видим, с одной стороны здесь признается, что дух может быть лишь одним из продуктов особого произведения, «обладающего живительной силой для внутреннего чувства»⁴⁴, а с другой — мой дух, пробудившись от сна, сам ищет встречи с новым творческим духом. Духовность, следовательно, не может реализоваться без уверенности в отсутствии бездуховности. Необходимо верить в духовность, чтобы она осуществилась.

Фихте не останавливается в своем исследовании понятия духовного на констатации абсолютной противоположности духовности и бездуховности. Он спрашивает: «Каким образом человеческий продукт (т.е. произведение. — А.Л.) сохраняет живительную силу?»⁴⁵, «откуда одухотворенный ученый черпает таинство придать эту силу оному продукту?»⁴⁶. Почему я, читая одухотворенное произведение, «с чувством приятного удивления обнаруживаю в себе талант и дарование, которые ранее мне были неизвестны?»⁴⁷. Откуда может возникнуть все это? Кто раскрыл перед художником и ученым мой внутренний мир?⁴⁸ Как возникло это глубочайшее родство моего собственного и другого, чужого мне «Я»? Каким образом этому другому удалось понять именно то, чего я сам в себе не понимал?⁴⁹

Вероятнее всего, полагает Фихте, данный мастер «должен в самом себе иметь то, что *является общим для всех душ*»⁵⁰ (выделено мной. — А.Л.). В этих словах — вся суть фихтевского понимания духовного: индивидуальное духовное «Я» в минуту воодушевления заменяется трансцендентальным «Я», трансцендентальным субъектом, который, как верно замечает П.П.Гайденок, есть некоторое *родовое сознание*⁵¹. Но почему у Фихте пафос индивидуальности вдруг сливается с пафосом универсальности? Разве «духовный порядок, духовность цели» — уже больше не

«община многих «Я»?⁵² Разве «система многих Я» уже перестала представлять собой особую категорию бытия?⁵³

Можно предположить, что Фихте пришел к вышеизложенному решению в силу каких-то более глубоких причин. В письмах к Ф.Шиллеру он осознал всю недостаточность дедукции других «Я» с чисто субъективистских позиций. Категория человеческой индивидуальности отличается от понятия индивида. Если последний возможен лишь в системе индивидуумов, в соотношении с другими индивидуумами⁵⁴, то понятие индивидуальности далеко не исчерпывается существующим «духовным порядком», оно вообще не поддается осмыслению в плоскости известных типов и форм духовности. Фихте осознает при этом, что для описания индивидуальности требуется нечто более сильное, чем понятие простой «системы индивидуумов».

Ответ на этот вопрос он ищет в истории высокой человеческой любви. Его не смущает бесконечность расстояния, существующая между духовным «Я» и любящим «Я»⁵⁵. Ведь предварительно им уже уничтожено расстояние между душой и телом. Любовь, по его мнению, так присущая индивидуальности, имеет отношение к категориям «всеобщего», «универсального», но не «множественного». Высокая духовность, отличающая человеческую индивидуальность от всех остальных индивидуумов, состоит не в том, чтобы, перебирая множество людей, остановиться вовремя на одном единственном, но именно в том, чтобы уметь *единственное лицо выделить из всех*. Это лицо и характеризует, считает Фихте, универсальность первоначального чувства всего человечества.

Примечания

- ¹ *Фихте И.Г.* Избр. сочинения. М., 1916. Т.1. С.209.
- ² См.: *Фихте И.Г.* Факты сознания. СПб., 1914. С.8—9.
- ³ *Fichte J.G.* Nachgelassene Werke. Nrsg. Von I.N.Fichte. 1834. Dd. 1. S.398.
- ⁴ «Верный признак того, что система надоела, - говорил Форберг, - это когда начинают различать в ней букву и дух. Так случилось когда-то с иудейством, язычеством и христианством, и так происходит теперь с кантовской философией» // *J.G.Fichte im Gespräch...* Bd. 1. S. 78.
- ⁵ См.: *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1963—1966. Т.3. С.221.
- ⁶ *Фихте И.Г.* Факты сознания. С.12.
- ⁷ *Фихте И.Г.* Избр. сочинения. Т.1. С.163.
- ⁸ Там же.
- ⁹ *Fichte J.G. S.W.* Bd.8. S.273.
- ¹⁰ *Ibid.*: S.274.
- ¹¹ *Ibid.*
- ¹² *Fichte J.G.* Nachgelassene Werke. S.68.
- ¹³ См.: *Фихте И.Г.* Факты сознания. С.68.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ *Фихте И.Г.* Соч.: В 2 т. СПб., 1993. Т.2. С.721.
- ¹⁶ См.: *Малинин В.А.* Диалектика Гегеля и антигегельянство. М., 1983. С.55.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ См.: *Фихте И.Г.* Соч.: В 2 т. Т.1. С.385.
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ *Фихте И.Г.* Факты сознания. С.62.
- ²¹ Там же.
- ²² Там же.
- ²³ Там же.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ *Вышеславцев Б.* Этика Фихте. М., 1914. С.316.
- ²⁶ *Фихте И.Г.* Факты сознания. С.62.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ Там же.
- ²⁹ Там же. С.63.
- ³⁰ Там же.
- ³¹ *Rickert.* Gegenstand der Erkenntnis. Tübingen und Leipzig. 1904. S.17.
- ³² *Fichte J.G. S.W.* Bd.1. S.261.

- ³³ См.: Фишер К. Фихте. СПб., 1906. Т.6. Раздел «Речи к немецкой нации».
- ³⁴ *Fichte J.G. S.W.* Bd.4. S.60.
- ³⁵ См.: *Fichte J.G. S.W.* Bd. 4. S.32.
- ³⁶ *Ibid.* Bd.1. S.257.
- ³⁷ *Ibid.* Bd.4. S. 256.
- ³⁸ *Fuxme Н.Г.* Соч.: В 2 т. Т.1. С.247.
- ³⁹ Там же. С.246.
- ⁴⁰ См.: *Fichte J.G. Werke.* Auswahl in sechs Banden. hrsg. von F.Medicus. Leipzig, 1908-1911. Bd.5. S. 179-180. То, что для проведения моральных принципов требуется сила, а сама по себе мораль бессильна оказать помощь человеку, было известно еще Ш.Фурье. Но глубокая мысль Маркса о морали как «бессилии в действии» (см.: Святое семейство // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т.2. С.219), по всей вероятности, есть определенная рефлексия над фихтевской философией нравственности.
- ⁴¹ *Fichte J.G.S.W.* Bd.5. S.532.
- ⁴² *Ibid.* Bd.5. S.535.
- ⁴³ *Ibid.* Bd.8. S.274.
- ⁴⁴ *Ibid.*
- ⁴⁵ *Fichte J.G.S.W.* Bd.8.S.274.
- ⁴⁶ *Ibid.*
- ⁴⁷ *Ibid.*
- ⁴⁸ *Ibid.*
- ⁴⁹ *Ibid.*
- ⁵⁰ *Ibid.* S.275.
- ⁵¹ См.: Гайденко П.П. *Философия Фихте и современность.* М., 1979. С.130.
- ⁵² *Fichte J.G.S.W.* Bd.4. S.343.
- ⁵³ *Ibid.* Bd.5. S.530.
- ⁵⁴ *Ibid.* Bd.3. S.8.
- ⁵⁵ См.: Паскаль Б. *Мысли.* М., 1974.

Ф.ШЛЕЙЕРМАХЕР: ВЕРА И ЗНАНИЕ

Критический идеализм Канта основательно подорвал претензии разума на причастность к познанию тайны священного начала бытия. Однако, обосновывая практическую веру чистого разума, Кант, следовавший общему духу современной ему эпохи, исходил из признания непреодолимой дистанции между конечным и бесконечным. В силу этого практическая вера, ограниченная рамками нравственного начала в человеке, фактически, несмотря на стремление самого Канта доказать универсальность моральных императивов, оказывалась целиком и полностью зависящей от субъективной способности человека к рациональному осознанию самого себя как нравственного существа. Кант старался освободить веру от зависимости от тайны откровения и сделать ее понятной любому человеку, и, хотя его страстная моральная проповедь не имела большого успеха, ее главное значение было в том, что проблема веры была теперь поставлена в ракурсе человеческой экзистенциальной ситуации.

Этот подход к вере как к способу самоидентификации человека как субъекта веры дал толчок развитию теории основоположника либеральной протестантской теологии Фридриха Шлейермахера. Шлейермахер, главным предметом интереса которого были проблемы сущности религии и морали, не был удовлетворен прежде всего тем, что в результате кантовской интеллектуализации практического разума вера и нравственность потеряли жизненное значение для человека.

На духовное развитие Шлейермахера оказали большое влияние традиции немецкого религиозного пиетизма, которому было свойственно стремление сделать веру содержанием личного опыта человека, предметом напряженного эмоционального переживания. Другим источником философской теологии Шлейермахера был мистический пантеизм Спинозы, который, используя понятие субстанции, создал альтернативу свойственному просвещенческому рационализму разрыву между конечным и бесконечным, между человеком и Богом. Идея субстанции «была основана на принципе тождественности, противоположном принципам отчужденности и разделенности Просвещения. Бог присутствует здесь и теперь. Он присутствует в основе всего. Он не является

всем..., но принцип тождественности означает, что Бог является творческим основанием всего сущего».¹

Главный труд Шлейермахера, посвященный проблеме сущности религии и веры имеет весьма симптоматичное название: «Речи о религии к образованным людям ее презиравшим». Это название свидетельствует о нескольких обстоятельствах: во-первых, религия и вера в Германии начала XIX в. потеряли свой престиж в глазах «образованной» публики, что не в последнюю очередь явилось результатом триумфа рационализма в науке и философии, который свел веру к набору рационалистически сформулированных положений о Боге или правил морального поведения. Во-вторых, эти особенности аудитории вызвали необходимость возвращения к традиционному для первых веков существования христианства жанру апологии, когда вновь возникшее учение должно было защищать себя перед языческим миром Римской империи. В-третьих, Шлейермахер, в отличие от ранних христианских апологетов, отстаивавших уникальность христианства в противовес традициям античной философии («Ибо мудрость мира сего есть безумие перед Богом» [1 Кор. 3:19]), в своих взглядах опирался на современное ему развитие философии, которое он стремился не отвергнуть, но преодолеть на ином уровне. Он считал, что настоящий философ должен быть истинно верующим, или, другими словами, глубины философской мысли для него были идентичны фундаментальным религиозным переживаниям.

Наконец, в-четвертых, Шлейермахер полагает, что презрение к религии и вере, проявляемое внешне, еще не означает того, что человек совершенно чужд религии и не имеет веры. По словам С.Франка, «этим определяется метод его религиозного наставничества: нужно путем психологического анализа чувств и настроений, присущих противникам религии, и путем логической критики признаваемых ими понятий и оценок довести их до сознания, что в них самих живет презиравшее ими религиозное чувство и что их теоретические представления о религии неадекватны их непосредственному сознанию»².

Шлейермахер начинает свои «Речи» с описания двух противоположных влечений человеческой души: в силу первого она стремится утвердить себя как нечто особенное и вобрать в себя всю окружающую жизнь. Эгоистически настроенная душа исходит из своекорыстного отношения к действительности и испытывает полнейшее равнодушие ко всему, что выходит за пределы ее уз-

кого интереса, диктуя себе закон своего собственного существования. Второе влечение, наоборот, связано со страхом изолированности от целого и выражается в стремлении души раствориться в чем-то большем, чем она сама, подчиниться общему закону и порядку, и в результате этого человек вообще утрачивает какую-либо личностную определенность. Целью Шлейермахера было сведение воедино этих двух противоположных стремлений.

Препятствием к этому оказывается обычное представление о вере и религии у большинства людей, которое сводится к необходимости веры в догматы и предписания. Такая вера, по мысли Шлейермахера, является лишь видимостью: «один имеет понятие о порядке мира и формулы, которые должны выражать его, другой имеет предписания, с помощью которых он сам держит себя в порядке... Первый сплетает из своих формул систему веры, последний вышивает из своих предписаний порядок спасения; ...но не верьте им, будто у них есть и религия; они не сами создали понятия, формулы, которые им известны, а лишь заучили их наизусть...»³.

Для Шлейермахера вера ни в коем случае не являлась некоторым набором мнений о Боге и мире и заповедей благочестивого поведения. Прежде всего он стремится соединить то, что оказалось разделенным у философов Просвещения: в вере не может восприниматься обособленно то содержание, которое оказалось отнесенным к двум разным областям - теоретической философии и этике: «ибо верующий полагает, что никто не способен различать надлежащее поведение, не зная одновременно отношения человека к Богу, и наоборот»⁴.

С точки зрения Шлейермахера, вера и религия вообще не имеют отношения к знанию, добываемому теоретической философией, которая занимается познанием предметных взаимосвязей внешнего мира и стремится завершить систему законов природы Богом как высочайшим управителем вселенной, так же как этика обосновывает систему нравственных законов, ссылаясь на Бога как высшего законодателя. Вера никак не связана со стремлением к знанию о мире и Боге. Желание «бытие Бога до мира и вне мира, хотя и для мира, изображать и развивать как научную истину, обоснованную религией - это более всего в области религии есть бесспорно пустая мифология, это есть легко ведущее к недоразумениям дальнейшее развитие того, что было лишь средством изображения»⁵.

Для того чтобы воссоединить земное существование человека, средством для осмысления которого является наука, изучающая взаимосвязи конечных вещей и предметов, и присутствующее в нем стремление познать высшую сущность мира, чем традиционно занималась теология, Шлейермахер предлагает свое собственное понимание смысла религии, согласно которому «религиозное размышление есть лишь непосредственное сознание, что все конечное существует лишь в бесконечном и через него, все временное - в вечном и через него... (Религия - Е.С.) не есть знание и познавание - ни мира, ни Бога; такое знание она лишь признает, не отождествляя себя с ним; оно есть для нее также движение и откровение бесконечного в конечном, которое, подобно всему остальному, она видит в Боге и в котором она видит Бога»⁶.

Итак, истинная вера и религия для Шлейермахера есть «чувство и вкус к бесконечному». Без веры не может быть ни подлинной науки, ни подлинной нравственности, поскольку именно она дает человеку ощущение причастности к бесконечности природы и неисчерпаемости человеческой души, без которого бессмысленно всякое позитивное знание.

Возникшее вместе с эпохой Просвещения разделение между наукой и религией, знанием и верой, философией и теологией было связано, по мысли Шлейермахера, с тем, что в духовной деятельности человека познание, переживание и действие обособились друг от друга. Человек, используя разум в качестве инструмента познания предметов внешнего мира, в конце концов стал придавать рациональной способности самодовлеющее значение. Представление о Боге стало служить лишь внешним и все менее обязательным средством связывания мира в единое целое. Однако эта раздробленность духовной жизни всегда сохраняет в себе намек на первоначальное единство, которое существенным образом предшествует самой возможности разделения, присутствуя в нем как целое, проявляющее себя через свою часть.

Условием духовной деятельности для Шлейермахера является единство самосознания, чувство самотождественности человека, предшествующее всякому познанию и действию. Это чувство не поддается описанию, поскольку оно не длится во времени, оно происходит из самой основы бытия и прекращает свое непосредственное существование с возникновением сознания. Последнее может лишь сохранить в себе воспоминание об ощу-

щении первоначальной слитности с процессом жизни, происходящем из вечности и именно поэтому оказывающемся основой всего временного. Миг этого чувства «есть первая встреча всеобщей жизни с частной, он не заполняет времени и не образует ничего осязательного, он есть непосредственное, лежащее за пределами всякого заблуждения и непонимания, священное сочетание вселенной с воплотившимся разумом в творческом, жизнедеятельном объятии»⁷. Человек способен уловить отблеск этого чувства, когда он выходит за пределы сознания, или когда ему удастся ощутить то свое состояние, которое предшествовало деятельности сознания.

Шлейермахер называет это чувство «чувством безусловной зависимости», и именно оно для него является средоточием веры и религии. Это есть интуиция бесконечности жизни, предугадывание вечности, мгновенное ощущение священного начала мира, преодолевающее психологическую реальность отдельного и конечного человека. «Эта интуиция вечного и бесконечного есть не итог, а, напротив, исходный пункт и первое начало всякой деятельности сознания...; основоположение Декарта «*cogito ergo sum*» заменяется у Шлейермахера иным принципом, который можно было бы отлить в формулу: «*sum in infinito, ergo scio et ago*». «Где человек не сливается с вечным в непосредственном единстве созерцания и чувства, он в производном единстве сознания остается всегда отделенным от него»⁸. Таким образом, начало веры для Шлейермахера есть первичный, фундаментальный факт жизни и сознания, поэтому вера и религия являются исходной точкой познания и действия.

Сущность веры как проявления религиозности есть то, что она является чувством бесконечного, чувством, изначально присущим человеку, которое является основанием сознания во всех его проявлениях. «Ваше чувство, поскольку оно описанным образом выражает ваше собственное бытие и жизнь, равно как общее бытие и жизнь вселенной - поскольку вам даны отдельные его моменты как действие в вас Бога через посредство действия на вас мира, - вот ваша религиозность»⁹. Это чувство может быть предметом рефлексии и описываться рациональным способом, но если оно не является результатом внутренней деятельности души, никакое понимание и осознание его содержания не составляет веры и является внешним для человека. Другими словами, веру можно описать словами, но сообщить ее другому нельзя,

если у него нет собственного внутреннего ощущения причастности к бесконечному.

Употребление Шлейермахером понятия «чувство» в качестве основы религии с самого начала вызвало неоднозначную реакцию. По словам П.Тиллиха, «это было очень проблематичное понятие, поскольку немедленно возникла его психологизаторская трактовка и интерпретация концепции чувства Шлейермахера как психологической функции»¹⁰. С позиций радикального рационализма резкой критике учение Шлейермахера о религиозном чувстве было подвергнуто Гегелем в «Философии религии». Он писал: «чувство есть форма, в которой содержание положено в качестве совершенно случайного, оно может быть положено как моим желанием, моим произволом, так и природой... Следовательно, если бытие Бога обнаруживается в нашем чувстве, то оно находится в нем столь же случайно, как и любое другое. Это мы называем субъективностью, но субъективностью в самом дурном смысле»¹¹. В этом же преувеличении роли чувства упрекал Шлейермахера, например, С.Булгаков, который полагал, что главной проблемой философии Шлейермахера было противоречивое влияние на него Канта, с одной стороны, провозгласившего агностицизм в религии, и Якоби, с другой, рассматривавшего веру в излишне расширительном смысле. По мнению С.Булгакова, Шлейермахер «в конце концов утопил мужественную природу религии в женственном сентиментализме»¹².

На самом деле Шлейермахер говорит о чувстве не в специфически психологическом смысле, не как об отдельной области душевной жизни, а как об основе сознания вообще, из которой потом выделяются познавательная и практическая способности. В этом чувстве теоретическая и практическая деятельность человека предстают в нерасчлененном виде, и именно поэтому религия оказывается основанием как науки, так и нравственности. Это чувство не есть субъективный процесс, поскольку оно является безусловным, в отличие от психологических проявлений человека, которые всегда обусловлены, наоборот, оно свидетельствует о мистической причастности души ко всей вселенной и поэтому носит всеобщий характер. Эта интуиция жизни содержит в себе высшую истину и поэтому возвышается над частными истинами науки и этики.

Как пишет С.Франк, «в этом начале внешний образ предмета еще слит с внутренней жизнью субъекта;... каждый акт жизни в своей самой общей форме есть такое единство... самосознания и

восприятия»¹³. Другими словами, религиозное чувство есть преодоление противоположности между субъективным и объективным в целостном переживании жизни, данном в непосредственной эмоциональной очевидности. Это особый вид знания, которое «есть источник мистического знания религиозных истин, недоказуемое, но самодостовверное «вещей невидимых обличение» в вере»¹⁴. С точки зрения рационализма, такое знание является психологической иллюзией, тогда как для супранатурализма, опирающегося на чудесные проявления Бога в мире, наоборот, оно есть единственное подлинное знание. Но и то, и другое предполагает разделение между субъектом и объектом, когда Бог становится лишь объектом, отделенным от человека и постигаемым либо рациональным, либо мистическим образом. Концепция Шлейермахера стремится преодолеть противоположность между ними, отвергая как интеллектуализацию веры, так и ее зависимость от откровения в спиритуалистическом смысле, поскольку они ничего не могут прибавить к сущности веры как способу преодоления разрыва между конечным и бесконечным, которое присутствует в самом человеке. Только тогда, когда это чувство перестает актуально ощущаться или замещается отчужденным принципом веры, возникает вера как отношение, направленное на Бога как объект.

Религиозное знание или вера не есть знание в рационалистическом смысле. Как пишет С.Франк, для Шлейермахера «в религии интересен не объект, отрешенный от сознающего и чувствующего субъекта, а неразрывная связь того и другого в самом переживании; ... Но религиозное переживание не есть только иллюзия или ошибка, ибо оно не признает над собой силы тех рациональных критериев, которые объявляют ее таковою; оно есть духовный процесс, по самой своей природе возвышающийся над интеллектуалистическими категориями субъективности и объективности»¹⁵. Знание и вера едины в высшем смысле, но вместе с тем у них обоих есть своя собственная сфера и формы проявления. Истина веры не есть рационалистическое уподобление объекту в познании, напротив, «она есть жизнь в объекте, живое слияние с ним; и... сама противоположность между субъектом и объектом... погашается в религиозном переживании; и потому последнее есть, вообще, не столько *знание об объекте*, сколько *тождество с ним*, переживание целостной объективно-субъективной правды»¹⁶.

Истина разума есть стремление субъекта соответствовать объекту, тогда как истина веры есть преодоление разрыва между субъектом и объектом и непосредственное постижение сущности бытия. Истина этики есть выбор между добром и злом в пользу добра, тогда как истина веры есть непосредственная жизнь в добре, в той первооснове, которая возвышается над противоположностью добра и зла. «Непосредственно в религии все истинно; ибо как иначе могло бы в ней что-либо возникнуть? Непосредственно же лишь то, что еще не прошло сквозь понятие, а выросло только в чувстве»¹⁷.

Вера дает человеку подлинную свободу, поскольку она приобщает его к бесконечному, отказываясь от всех проявлений духовной узости и односторонности. Как писал Шлейермахер, «кто хочет только мыслить по школьным правилам или действовать по принципам или что-нибудь выполнить в мире, тот неизбежно ограничивает сам себя и постоянно противопоставляет себе и делает предметом своей ненависти все, на что не направлены его заботы и дела. Лишь вольный воздух созерцания и жизни, если жизнь направлена на бесконечное и распространяется в бесконечность, дарует духу неограниченную свободу»¹⁸.

Вера, согласно Шлейермахеру, возвращает человеку его родовую природу, уничтожая индивидуалистическое разделение между людьми и делая бесконечное человечество как целое подлинной вселенной человека: «рассматривайте бытие каждого человека как откровение человечества для вас»¹⁹. Это придает человеку истинную индивидуальность, то своеобразие, которое является точкой соприкосновения с истинным и бесконечным бытием человечества как рода. «Созерцайте самих себя с пристальным напряжением, - пишет Шлейермахер, - отделите все, что не есть ваше я, продолжайте все упорнее фиксировать ваше чисто внутреннее содержание - и чем более, по мере удаления всего чуждого, ваша личность и ваше обособленное бытие сужается и даже почти совсем исчезает, тем яснее предстанет перед вами вселенная, тем прекраснее вы будете вознаграждены за ужас самоуничтожения преходящего чувством вечного в вас»²⁰. Каждый человек в своем подлинном состоянии уникален, и в силу этого в нем проявляется человечество и вселенная. Невозможно понять бесконечность, не ощущая ее в себе, так же как невозможно стать самим собой, не ощущая себя частью рода.

С точки зрения веры, вся жизнь предстает как проявление бесконечного в конечном, и всякое событие жизни есть чудо, по-

сколько событие содержит в себе указание на присутствующий в нем высший смысл, который ясен для верующего, видящего жизнь в плане целого. По той же причине откровение есть не нечто внешнее по отношению к событиям и выходящее за пределы их собственной сущности. Откровение есть самораскрытие перед человеком смысла вселенной. «Кто не видит своих особых чудес с точки зрения своего мирозерцания, в ком не всплывают изнутри собственные откровения, когда его душа стремится впить в себя красоту мира и проникнуться его духом... - тот не имеет религии. Но сознать это свое достояние - значит иметь истинную веру»²¹. Вера не может возникнуть из простого желания следовать каким-то внешним мнениям или подражать чужому опыту. Вера для Шлейермахера есть наиболее естественное проявление человека, и отказ или нежелание чувствовать ее в себе отчуждает от него лучшую часть его бытия.

Именно отсутствие веры приводит к стремлению мыслить Бога либо по принципу сходства с человеком, либо в качестве безличной всеобщей необходимости. Бог есть бесконечная основа конечного мира, проявляющая себя через веру, связывающую их воедино. Если Бог представляется в качестве объекта, Он становится предметом познания и условием действия. Но, как пишет П.Тиллих, для Шлейермахера «Бог не является объектом среди других объектов, Он присутствует в нашем непосредственном сознании и все, что мы можем сказать о нем, есть выражения этой непосредственности»²².

Наконец, вера есть подлинное условие бессмертия, но бессмертия не потустороннего, а посюстороннего, причастность к которому открывается человеку тогда, когда он, научившись быть самим собой, не боится потерять себя, слившись, насколько это возможно, со всей вселенной. «Истинную же сущность религии образует ...непосредственное сознание Божества, как мы находим Божество одинаково и в нас самих, и в мире. И точно так же цель и характер религиозной жизни есть не бессмертие в той форме, в какой многие хотят его и верят в него...; это есть не то бессмертие вне времени и позади времени, или, вернее, лишь после этого времени, но все же во времени, — а бессмертие, которое мы можем непосредственно иметь уже в этой временной жизни... Среди конечного сливаться с бесконечным и быть вечным в каждое мгновение — в этом бессмертие религии»²³.

Высшим проявлением религии и осуществлением веры Шлейермахер считает христианство. «Оно есть не что иное, как

созерцание противоборства всего конечного единству целого, и вместе с тем отношения к этому противоборству Божества, которое смиряет вражду против себя и ограничивает растущее отдаление, рассеиваясь по отдельным пунктам, которые суть одновременно конечное и бесконечное, человеческое и божеское»²⁴. Спасение, которое даровано человечеству через жертвенную смерть Христа — это преобразование ограниченного, ущербного религиозного сознания в подлинную веру, потому что сам Христос имел такую веру, будучи единым с Богом-Отцом. Как пишет П.Тиллих, «Это не значит, что [для Шлейермахера — Е.С.] Христос был просто примером человека. Скорее, он был *Urbild*, архетипом, первичным образом, представителем сущностного единства человека с Богом»²⁵. Верующий в Христа оправдывается перед Богом («Верующий в Него не судится, а не верующий уже осужден» — Иоан.3:18), то есть возвращает себе бесконечно длящееся единство с Богом.

Христос есть высший пример посредника между бесконечным и конечным, необходимость в котором определяется искажением подлинной природы человека, его уклонением от пути веры. Даже когда человек искренне стремится к бесконечному, конечное в нем противодействует этому, «ищет и не находит, и теряет то, что нашло; будучи всегда односторонним и шатким, всегда останавливаясь на единичном и случайном и всегда затемняя свое созерцание желаниями, оно теряет из взора свою цель»²⁶. Совершенная святость Христа есть условие и гарантия святости человека, что является целью христианства. В своем стремлении избавить человека от любых проявлений порчи его естественной религиозности оно бескомпромиссно, в том числе по отношению к самому себе.

Шлейермахер полагает, что истинный смысл христианства — научить человека видеть бесконечное со всех точек конечного, ощущать его во всех проявлениях души, выражать во всех своих действиях. «Каждый перерыв религии есть неверие; душа не может ни на мгновение сознать себя лишенной восприятия и чувства бесконечного, и сознавая себя вместе с тем враждебной и удаленной от него»²⁷. Из этого ощущения бесконечного возникает подлинное благочестие, проявляющееся во всех без исключения действиях человека, которые совершаются не с целью достижения ограниченных и конечных целей, но из бытийственной глубины переживания веры.

Этот высочайший смысл христианства есть ключ к постижению тайны единства божественного и человеческого в Христе: все конечное нуждается в посредничестве высшего начала, чтобы не обратиться в небытие, и само это посредствующее начало не может быть только конечным: «оно должно соучаствовать в божественной сущности именно так же и в том же самом смысле, в каком оно соучаствует в конечной природе»²⁸. Присущее Христу непосредственное знание Бога есть абсолютное выражение самого фундаментального человеческого чувства — чувства бесконечного, и следование примеру Христа есть для человека универсальный способ преодолеть собственную конечность, обособленность от человечества и отчуждение от Бога.

Представления Ф.Шлейермахера о вере и религии продолжают давнюю традицию европейской духовной истории, характеризующуюся пристальным вниманием к внутренней жизни человеческой души, которое позволяет распознать присутствие в ней Бога. Для понимания сущности концепции Шлейермахера важно учитывать тот культурно-исторический идейный контекст, в котором она возникла. Если в страстном обличении Мартином Лютером греха неверия и проповеди оправдания верой неизменно подразумевалось то обстоятельство, что вера в широком смысле как факт духовной и практической действительности человека никуда не исчезла, хотя и приобрела извращенный и испорченный характер, то во время жизни Шлейермахера уже произошел принципиальный разрыв между знанием и верой, и сама вера все больше стала восприниматься как явление, присущее исключительно религиозной жизни в узком смысле слова, со всех сторон окруженной культурой, имевшей отчетливо светский характер.

Это предопределило ту форму, в которой Шлейермахер представил свое видение религии и веры. Он стремился преодолеть узость просвещенческого рационализма, превратившего веру в разновидность деятельности разума, не путем рационалистического или мистического противопоставления веры и знания, но предложив их высший синтез, исходивший из вчувствования в фундаментальные основания душевной жизни, познавательной способности и нравственного действия. Это была позиция, стремившаяся к свободе от всякой ограниченности и выработке таких оснований человеческой жизни, чтобы человек смог бы свободно распоряжаться всем богатством своего духовного мира. Цель Шлейермахера — не в поиске аргументов в пользу веры, не в новообращении и не в обличении неверия — она заключалась в на-

поминании об утраченном чувстве причастности к высшему началу жизни и в стремлении к возвращению человека на свою духовную родину. Поэтому его аудитория — не церковь в институциональном смысле, а все люди.

Однако парадокс здесь заключается именно в особенностях аудитории, к которой обращался Шлейермахер и которая определила стиль его «Речей...» и дала почву его многочисленным критикам. Теология, стремящаяся выразить философским языком смысл веры в обращении к безразличным и отчужденным от нее людям, неизбежно теряет в своем пафосе, поскольку оказывается вынужденной говорить о Боге как о безличном начале природы, и тем самым фактически играет на руку своим противникам, стремящимся средствами рационалистического критицизма свести веру к некоторой недоразвитой форме знания.

Кроме того, стремление убедить людей в наличии у них религиозного чувства даже тогда, когда они сами не подозревают об этом, несет в себе опасность принятия любых состояний, связанных с ощущением присутствия чего-либо, выходящего за пределы нашего понимания, за подлинное проявление веры и религиозности. Как пишет по этому поводу И.Ильин: «когда Шлейермахер утверждает, что «истинно» всякое восприятие «мира, как тающего в себе Бесконечное, всякое восприятие Божества, как присутствующего во всех конечных вещах, всякое состояние личной души, чувствующей сие и сливающейся с Богом, — то он формулирует, сам того не замечая, совершенно определенную доктрину эмоционального пантеизма, не имеющую никакого отношения к Христианству, и пытается подвести под это якобы «родовое» понятие религии — все религиозные состояния человечества»²⁹.

Тем не менее в определении религии и веры как чувства бесконечного для самого Шлейермахера не было ничего психологического, и это чувство ни в коем случае не понималось им как нечто субъективное. Он писал: то, «что я воспринимаю или ощущаю, то отпечатлевается во мне, и именно это я называю жизнью предмета в нас. Бесконечность же, под чем я разумею не что-либо определенное, а бесконечность бытия вообще, мы не можем осознать непосредственно или через самих себя, а всегда лишь посредством конечного, когда наше миропологающее и ищущее устремление ведет нас от единичного и частного ко всеобщему и целому. Таким образом, чувство бесконечного и непо-

средственная жизнь в нас конечного, поскольку оно содержится в бесконечном, есть одно и то же»³⁰.

Другими словами, с точки зрения Шлейермахера, чувство бесконечного естественным образом присуще человеку как конечному существу, сотворенного этим бесконечным, и в этом смысле оно является условием всякой человеческой деятельности. Если бы человек согласился со своей конечностью, любая теоретическая или практическая деятельность потеряла бы всякий смысл. Это чувство парадоксально, поскольку сам предмет его — бесконечное — не может вместиться в человека. Это чувство не длится во времени и является знаком причастности к вечному и желания человека выходить за свои собственные пределы. «Но в этом стремлении уже, по существу дана вера»,³¹ даже если она не оформлена содержательно. Поэтому в пределе вера есть неизвестная величина, неопределимая и неуловимая, однако «эта неизвестная величина, хотя и не проявляясь сама по себе в определенном значении, соучаствует во всех действиях духа»³².

Таким образом, для Шлейермахера первичной является сама вера как способность души ощущать присутствие бесконечного; форма же, в которой она предстает исторически в виде того или иного вероисповедания, оказывается вторичной. Христианство в качестве высшего выражения религии является таковым не потому, что его содержание точнее или правильнее содержания других религий, а постольку, поскольку Христос как Богочеловек есть действительное практическое воплощение веры, символ нерасторжимого единства конечного и бесконечного, временного и вечного в нас.

Примечания

¹ *Tillich, P. Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology. San-Francisko, 1967. P.94-95.*

² *Франк С. Личность и мировоззрение Ф.Шлейермахера // Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям ее презиравшим. Монологи. М., 1994. С.20.*

³ *Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям ее презиравшим. С.92-93.*

⁴ Там же. С.76.

- ⁵ Там же. С.95.
⁶ Там же. С.80.
⁷ Там же. С.88.
⁸ Франк С. Указ.соч. С.22.
⁹ Шлейермахер Ф. Указ.соч. С.90.
¹⁰ Tillich, P. Op.cit. P.96.
¹¹ Гегель Г.В.Ф. Философия религии.: В 2 т. М., 1975. Т.1. С.305-306.
¹² Булгаков С. Свет невечерний. М., 1994. С.38.
¹³ Франк С. Указ.соч. С.25.
¹⁴ Там же. С.28.
¹⁵ Там же. С.29.
¹⁶ Там же. С.30.
¹⁷ Шлейермахер Ф. Указ.соч. С.99.
¹⁸ Там же. С.101.
¹⁹ Там же. С.120.
²⁰ Там же. С.170.
²¹ Там же. С.138-139.
²² Tillich, P. Op.cit. P.109.
²³ Шлейермахер Ф. Указ.соч. С.150.
²⁴ Там же. С.243-244.
²⁵ Tillich, P. Op.cit. P.110.
²⁶ Шлейермахер Ф. Указ.соч. С.244-245.
²⁷ Там же. С.247.
²⁸ Там же. С.250.
²⁹ Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. М., 1994. С.160.
³⁰ Шлейермахер Ф. Указ.соч. С.270.
³¹ Там же. С.265.
³² Там же.

М.БУБЕР: МИСТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ И НОВАТОРСТВО

В сложной и противоречивой картине философского развития XX в. мировоззрение и творчество Мартина Бубера занимают особое место. Ему предназначено было стать живым носителем интеллектуальных традиций прошлого века и активным творцом философско-культурной реальности нынешнего времени, наблюдать крах политических иллюзий и, переживая решающие моменты европейской исторической трагедии, создавать перспективы новых утопий.

Формирование взглядов Бубера пришлось на конец 90-х гг. прошлого века. Ученик Дильтея и Зиммеля, он в 1904 г. завершает под руководством известного фейербахианца Ф.Йодла диссертацию, посвященную истории проблемы индивидуализации, на материале европейской мистической традиции времен Ренессанса и Реформации. Обостренный интерес к мистике Беме, Парацельса, Вейгеля, Циндендорфа выливается в попытку обобщить опыт мистики всех времен и культурных кругов. Не в последнюю очередь эту установку определила наметившаяся переориентация Бубера в направлении восточной мистической традиции, и в особенности национальной, еврейской религиозной мистики. Приверженность мистической традиции развивалась параллельно увлечению идеями религиозного социализма и активному участию в политических движениях. Этот факт дает основание полагать, что мистическая традиция воспринималась через призму особого восприятия социальности, т.е. в социально-политическом преломлении. И в данном отношении Бубер — новатор. В период с 1904 по 1920 г., который называют также «мистическим периодом» в развитии философских взглядов Бубера, были последовательно опубликованы следующие работы: «Истории Рабби Нахмана» (1906), «Легенды Баал-Шема» (1908), «Экстатические конфессии» (1909), «Речи и поучения Чжуан-цзе» (1910), «Даниэль» (1911) и др.

Философски-содержательная эволюция высказанных в этих публикациях идей шла от «экстатического переживания», в котором наполняется Я «в едином становлении мира и бога», к «диалогическому мистицизму». Уже в «Даниэле» на место «имманентного внутреннего созерцания» приходит «мистическое единство

полярно противостоящих друг другу партнеров» (1,63) — аналог будущей диалогической модели двойственного отношения человека к миру, развиваемой в основополагающем труде «Я и Ты» (1923).

Если в начале века Бубер был занят поисками собственного пути и традиционная европейская и восточная мистика являлись для него лишь средством открытия новых возможностей, более или менее социально очерченных, то потрясения первой мировой войны определили выход Бубера из круга творческой субъективности к идее осуществления особой действительности отношений между людьми, между человеком и человеком.

Буберовское космическо-мистическое единство мира, отчетливо выраженное в предвоенные годы, приобретает принципиально новые черты — ответственности и страдания человека не только за себя, но и за других. Война дополняет напряжение мировой действительности внутренним напряжением конкретной личности, что предопределило вывод Бубера о бессилии и страхе человека перед судом высшей нравственной силы — бога.

Религиозность понимается как особое чувственное качество, возникающее между человеком и богом в периоды всеобщего страдания и настроенности на творчество. Война воспринималась Бубером именно в качестве такой критической ситуации, которая ставит человека перед принятием решения, человечество — перед необходимостью духовного обновления, обращения к самому себе, поворота к внутренним, глубинным проблемам. Свидетельством философского поворота от мистической проблематики к собственно диалогической стало знаменитое, основополагающее для всей последующей эволюции творчества Бубера произведение «Я и Ты». Писалась эта книга в течение длительного периода, с 1916 г. и явила собой уникальное философско-поэтическое слово. Основы философствования М.Бубера глубоко религиозны, они пронизаны личностным «опытом веры» и могут быть постигнуты лишь нетрадиционным путем. Теология закрывает такую возможность передачи религиозного опыта, так как следует традиционным фарватером учения, а богу учить нельзя. Возможность иррационалистического философствования была заново, после Паскаля и Кьеркегора, открыта Бубером в западной философии как устремленность к философской антропологии. Философские поиски в этом направлении осуществлялись также М.Шелером, М.Хайдеггером, Ф.Розенцвейгом, Ф.Эбнером и др. Бубер был одним из первых религиозно-ориентированных мыслителей.

телей своего времени; кто радикально поставил вопрос об основополагающих отношениях человека к собственному и всему существующему миру, о выявлении собственно человеческих предпосылок философствования, которым нельзя научить, но о которых можно высказываться. «Я не имею учения, — повторял Бубер, — я лишь свидетельствую о действительности, показываю в ней нечто малое или совсем невидимое... Я беру слушающего за руку и веду к окну. Я открываю окно и показываю мир» (2, 593).

В третьей части произведения «Я и Ты» Бубер характеризует понимание Бога за счет отречения от земного мира. Отношение к «вечному Ты» наполняет каждый миг земного существования человека смыслом, делает его «вечно настоящим» не через отрицание, но через освящение мира; человек находит живого бога; не около бога, но в нем самом открываются совершенные отношения. «Кто подлинно исходит к миру, тот исходит к Богу». Данная позиция отражает несовпадение современного антропологического мышления с историческим опытом мистиков. Отдельная глава в третьей части «Я и Ты» посвящена дискуссии по проблемам философской мистики. Автор напоминает, что еще в его ранней работе «Экстатические конфессии» рассматривается феномен экстаза, становления Я в едином, как переживание единения не только с божеством, но и миром. В «Я и Ты» акцентируется различие двух первофеноменов, но пока речь идет о «становлении в едином», о внутренней концентрации сущностных качеств в состоянии одиночества. Позднее абсолютизацию экстаза единения человека с Богом Бубер стал считать иллюзорной, разрушающей «акт отношений». К примеру, индийская мистика, занятая поиском идентичности сущности, самосущности с Вселенной, явно уходит в бесконечную углубленность субъекта, в ирреальную отдаленность от границ окружающей жизни. Такой мистический вариант не мог удовлетворить Бубера. Для него Бог не идентичен ни с Вселенной, ни с субъективностью, но охватывает эти крайности, соединяет в себе противоречия. Что же касается отражения данного отношения человека к Богу, то оно, как и в традиционных мистических концепциях, не укладывается в «прокрустово ложе» понятий.

Введение в «Экстатические конфессии» содержит указание на первомиф о единстве, которое становится множеством и переживается чувственным образом во всем объеме свершающейся духовности. Значительно позже в «Я и Ты» в двойственности «основного слова» дается человеческое выражение метакосми-

ческой первородности полярности, двойственности мирового движения к Богу. Наше знание бессодержательно перед «парадоксом первородной тайны». В споре с традиционными мистиками Бубер развивает свое учение о сферах, в которых полновесно осуществляется мир отношений. Космос, эрос и логос пронизаны светом божественной тайны, являются носителями смысла и «настоящести». Вопреки открытию принципиально новых отношений — Я-Ты-отношений — сохраняется и тяготение к ценностям традиционной мистики.

Так обстоит дело с проблемой жизненной связанности с «первородной тайной», с вопросами осуществления диалога с Богом, взаимного сопереживания природных и духовных сущностей. Буберу впоследствии не один раз приходилось разъяснять свои мистические «предрасположенности». Так, позитивный смысл обращения Бога к человеку раскрывается в категории откровения. Непосредственность личного и божественного опыта и есть открытость «вечного Ты» или Слово, передаваемое Богом. Откровение воплощает истинность откровенности перед безусловностью сущности. Подобное доверие характеризует библейскую веру. Отношение к Богу жизненно и, следовательно, глобально в своем проявлении. И вновь Бубер утверждает, что традиционная философия и теология беспомощны в понимании откровения как универсальной формы Я-Ты-отношений. Вместе с тем Бубер переводит свои рассуждения о «подлинных отношениях» в плоскость конкретной жизни человека, его исторического бытия. Проблема доступности Я-Ты-отношений, специфичности подлинного восприятия откровения разрешается в другой «мессианистской категории» — категории «встреча». Встреча — это своеобразный способ постижения Бога через многоаспектный человеческий опыт «взаимности» с природными и духовными феноменами. Встреча — это милость Бога, нежданно и сиюминутно даруемая человеку. В религиозном опыте содержится возможность синтетически воспринимать трансцендентные силы.

В традиционном мистицизме механизм восприятия сакраментального относится к сущности божественного, а не земного. Бубер с самого начала обращает силу чувственно-духовного отношения ко всей природной жизни. Как отмечается в «Я и Ты», человек не совсем утратил тайную тоску по «природной привязанности». В данной корректировке мистического механизма достаточно остро и точно выражено предчувствие проблемы, осваиваемой сегодня современными генетикой, экологией, политикой.

Еще в ранний период творчества Бубер выявлял именно этот срез мистических учений Беме, Гельдерлина и др., хотя в «Даниэле» речь шла не об опыте «встречи», но лишь о субъективном переживании природного или духовного феномена. Позднее экстатическое переживание, или «мистика осуществления», было оценено Бубером как иллюзорная форма восприятия. Претерпели корректировку в последующем и сами способы постижения божественной действительности отношений. Так, в «Даниэле» говорится о «реализующем» и «ориентирующем» способах личностного состояния, которые нередко предвосхищают будущие основные формы интеграции Я с миром. Смысловая замкнутость Я на самого себя еще не учитывает самоданности Ты, другой человек выступает в «Даниэле» слушателем, собеседником, партнером, но не несет в себе «дарующего Ты». Бог проявляется отнюдь не в Я, не во внутреннем перенапряжении творческих сил субъекта, а между Я и Другим, между божественными творениями.

Отказ от самоуглубляющегося Я, от субъективности привел к утверждению чистой объективности откровения, невыразимой ни теологически, ни философски. Речь идет о принципиально новом «мессианистском» отношении к миру, которое пронизывает жизнь примитивных народов или тех немногих, кто непосредственно общается с целостностью природы. К примеру, внезапное восприятие живого единства дерева или живого блеска кошачьих глаз несет нам некий «ответ», вовлекает нас в «разговор», заставляет искать и вопрошать — иными словами, включает в процесс всеобщего творения. И это не принадлежит мне, не примещивается и не придумывается моим Я. Откровение или разговор совершаются в особой сфере, в сфере «между». В промежуточном пространстве творения, в «между» обнаруживается «дыхание вещей» и смысл духовности в чистых лучах святости. Бубер говорит об этом как о «мистерии осуществления», скрываемой в таинстве «онтической партиципации», элементом которой является «сила отношений».

Как видим, пафос традиционной мистики поддерживается в направлении поиска истинной религиозности, подлинного обретения человеком непреходящих духовных ценностей. Содержательное наполнение этого пафоса открывало такие мировоззренческие горизонты, которые явно не согласовывались с традиционно мистическими подходами. Применение неординарных, экзотических для европейского мышления способов философствования, как ни странно, вполне подходило для осмысления новых

задач, новых становящихся, еще не ясных трагических реалий исторического развития европейского сознания и человеческой судьбы. Увлечение мистикой, нередкое для интеллектуальных исканий начала века, переросло у Бубера в попытку создания философского языка, выражающего качественно иное содержание мира, представляющего не игру божественных сил, а «божественную судьбу». Поскольку рационализированные модели европейской философии, теологии, этики, политики после мировых войн потерпели крах, стали оправданными иррационалистические поиски альтернатив, попытки неомистического творчества предпринимались в разных частях Европы, включая и Россию. Одновременно шло освобождение и от наиболее устойчивых, наиболее рационализированных конструкций традиционного мистицизма. Так, Бубер стремится преодолеть пантеистические стереотипы, заменяя всеобъемлющую и самопорождающую субстанцию иным способом взаимного согласования противоположностей, а именно — отношением. Жизненный смысл категории «отношение» выражает природно-сакраментальную связанность всех явлений, непосредственность чувственности и духовности. Любые рационализированные структуры огрубляют и разрушают гармонию непосредственности, ведут к углубляющемуся кризису существующих философских направлений. Состояние, в котором, по мнению Бубера, пребывают идеализм и материализм, лишний раз свидетельствует о нарушении единства отношения между человеком, Богом и миром, ярко проявившемся в росте индивидуализма.

Преодоление индивидуалистических наклонностей нашего века, полагает Бубер, возможно благодаря встрече человека с сокровенными сущностями мира. «Осуществление Бога», или встреча с «вечным Ты», есть жизненный миг и одновременно духовная среда, в которой воплощается «сила отношения». Человек, находящийся в «отношениях» подобного рода, не способен сводить все многообразие мира к себе как существу мыслящему или венчающему природный мир. Претензия на центральное положение должна уступить место рядовому соучастию в делах настоящего времени.

Подлинность «взаимопроникновения», излучающая царство Бога, все же охватывается особыми философскими, мессианистскими категориями творения, откровения, спасения. Они взаимопределяют друг друга.

Творение — основополагающая категория, означающая становление мира в Слове и через Слово возвещающая человека. Живительное первородное Слово и есть начало подлинной действительности отношения. Пантеистическая субстанция растворяется в реальности отношения. Точно так же первый акт духовности — язык — есть воплощаемое отношение, отражение божественной речи. Поэтому творение в языке, имени свидетельствует о встрече, происходящей между Богом и человеком. Бог творит мир в Слове и Словом отвечает человеку.

Подобные представления, несомненно, роднят Бубера с философией языка известного мыслителя-иррационалиста XVIII в. И.Г.Гамана. Именно он уподоблял язык великому чуду божественного творения, ибо вне Слова нет ни мира, ни разума. В языке непосредственно соотнесены друг с другом чувственность и духовность. Бубер развивает взгляды Гамана на природные явления, в которых «звучит» речь Бога и обращение к человеку.

Однако наиболее полноценная встреча человека с Богом случается не в природе, а в истории. Историческая деятельность человека — ответ на творящее Слово Бога. История представляет собой поток божественного самооткровения, запечатляемого в Писании. «В начале было Слово» для исторического человека означает не только бытийное «нахождение в языке», но прежде всего необходимость «ответствования» на обращение Бога. «Ответ» тождествен ответственности за судьбу общности и мира. Призыв к ответственности человека за его исторические решения и поступки в сложный период, когда окончание одной мировой войны знаменовалось началом подготовки новой, имел значительный гуманистический смысл. Ответственность предполагала осознание глубинной цели Творения. Эта цель есть Спасение. Спасение человеческого в человеке.

Слово как связанность между человеком и Богом, как осуществляющийся язык открывается в своей истинности в трех сферах отношений. Подчеркивая всеохватывающий смысл Слова, универсальность языка между Богом и человеком, Бубер употребляет более сильный символ — «символ первобытия», или Логос. В Логосе одновременно проявляется единство Слова и Жизни. «Единосозидающая жизнь», выраженная в Логосе, тождественна истинному учению и может быть выражена великими творцами религии. Буберовский Логос содержательно созвучен древнекитайскому дао, хотя в нем значительно сильнее социаль-

ный аспект, понимаемый в духе гераклитовского требования «следовать всеобщему».

Обращение к Логосу продиктовано стремлением достигнуть и определить в смутном настоящем некий первочеловеческий миф, возродить первооснования в культуре сегодняшнего дня.

Символ Логоса олицетворяет западное начало современных ценностей культуры, которое сближается с восточным началом — мистикой. Если брать в качестве точки отсчета существующий уровень рациональности, то поиск мифа по сути дорационален, а мистика — сверхрациональна. Рациональность в современном ее состоянии окончательно девальвирована и мало конструктивна. Сгнившие мостик между «опорами» до- и сверхрациональности должны быть заменены. Соединяющим нерациональным звеном между мифом и мистикой, соответственно между Западом и Востоком, является, по мысли Бубера, Учение. Функционально Учение играет роль проводника между мифом и мистикой, следовательно, продолжает оба начала, но не сводимо ни к одному из них. Что касается рациональности, то, отвергая ее самодостаточность, самовлюбленность, Бубер вовсе не игнорирует ее существования, он пытается определить ее истинное место.

Учение относится к рациональности как ее подлинная предпосылочность, основание, фундамент, в этом своем качестве учение прочно соединено с опорами, продолжает их в себе. Миф о «перводействительности» человека и мистика сакраментального переживания воссоединены через символы языка в Учении. Речь идет отнюдь не о статическом соединении, но о деятельно соотносящемся диалоге. При этом смысловое содержание диалога выражено не столько в звучащем, выговариваемом слове, сколько в беззвучном, передающем и переводящем смысл молчании. Имеется в виду молчание как метафизический факт, чистое внутреннее становление, безусловное касание бытия другого, или своего рода «между-язык». Качество, в котором замолкли все языки, внезапно открывает свободу перед другим человеком. Возникающее единство эмоционально-духовного образа жизни наполнено сущностным дыханием Бога, «вечного Ты».

Логос, понимаемый как Учение, не сводим к рационализированному типу познания. Учение есть следование, путь, действительный образ Жизни. Человеческое воплощение такого поведения демонстрировалось величайшими творцами религий, пророками, ибо их устами вещал Бог. Однако во времена «затмения

Бога», когда незримы люди, слышащие глас Божий, основным источником чистоты и искренности становится видимое речение Бога — Писание. Впрочем, Бубер допускает, что исполнение божественных заданий Писания может осуществляться в философских направлениях нетрадиционного антропологического толка, способствующих очищающему развитию человеческого сообщества. Это допущение отчасти оправдывает философское творчество самого Мартина Бубера.

В диалогическом Логосе мистика играла роль своеобразного «органона» в расшифровке содержания мифа о подлинных истоках современной жизни человека, осмыслении принципиально нового, свободного отношения человека к самому себе, к другому человеку, к духовным ценностям и к Богу. Философскими поисками решения подобных задач, хотя и несколько иными средствами, были заняты такие мыслители, как Шелер, Хайдеггер, Кассирер, Гвардини и др. Так что в контексте духовных исканий времени буберовский переход от религиозно-мифологической тематики («Даниэль») к диалогической тематике («Я и Ты») был достаточно логичен. Теперь уже не мистика, не миф, но дух Библии, Писания формирует атмосферу человеческой жизни. Через библейские категории «творение», «откровение», «спасение», в опыте общения с «вечным Ты» возникает образ бытия человека. Творение и Откровение, взаимодополняя диалогический смысл Логоса, приносят благодать Спасения, а Ответственность перед миром, перед природой и историей делает этот шанс жизни в Настоящем личностно содержательным.

Диалогически-экзистенциальное понимание времени включает в себе глубокий социально-исторический смысл. Время возникает в акте встречи, следовательно, сопряжено со структурой общности, социально по своей природе. Самобытность времени выражается не в кажущейся ориентации человека в прошлом и будущем, но в реализации подлинных человеческих качеств сейчас, в настоящее время. Настоящесть — это время осуществления, наполненное действительными, жизненными отношениями между человеком и другим человеком, между Я и Ты. Но это время не сводимо к некой длительности, например, к мгновению в мистическом видении дзэн-буддизма, или к бесконечному единству. Речь идет о силе творения и спасения, которая осуществляет живое соединение прошлого и будущего, в контексте истории. В отношении к Ты время необратимо, оно не исчезает, в

нем сохраняется подлинность прошлого и будущего в реализации настоящего.

Социально-педагогическая значимость «осуществления в настоящем» ставит перед человеческой общностью вопрос о реальности исторической жизни, в которой господствуют тени и заветы прошлого и бесконечно светлые горизонты будущего. Жизнь человека в настоящем, здесь и сейчас, в единении прошлого и будущего как бы не имела смысла. Бубер, конечно, осознавал, что непрерывное существование в настоящем времени невозможно и человек должен переключиться на другие измерения времени, порою предаваясь воспоминаниям или мечтаниям. Однако, осмысливая прошлое и горизонты будущего, человек создает предпосылки перехода к истинному осуществлению, к диалогическому существованию с другими. Человеческое время подобно волнам в море «вечного Ты», Бога. Возвышаясь и ниспадая осуществляется судьба и история человека.

Тема «скрытой» истории является связующим моментом между работами, предшествующими диалогическим, например, «Даниэлем», и диалогическими сочинениями, последовавшими за «Я и Ты». Преемственность в использовании мистических мотивов достаточно эффективно противостоит рационалистическим установкам в истории и философии. В осмыслении проблем современного мира, а не в уходе от них мистическая традиция обнаруживала свою органичность.

Диалогическое новаторство Бубера состояло в стремлении определить место человека в изменяющемся мире, стратегию человеческого поведения, его историческую позицию, не отказываясь от мистических предпосылок. Поэтому не случайно Бубер находил приемлемые философские способы и направления изъяснения диалогического содержания. Один из таких способов открывается в философской антропологии.

Первой принципиальной в философско-антропологическом направлении работой Бубера стала небольшая по объему статья «Перводистанция и отношение» (1945). В ней представлено своеобразное метафизическое разъяснение диалогического принципа.

В самом начале изложения ставится задача рассмотреть человека «во всей его парадоксальности и фактичности». Такая постановка вопроса близка взгляду Ницше на человека, как на «еще не ставшее животное». Бубер разделяет установку на человека, осознающего вытесненность из животного мира и страдаю-

щего от этой оторванности. Парадоксальность человеческого бытия определяется тем, что взаимосвязь и зависимость от природных форм существования еще не гарантирует раскрытия его сущности, выходящей за пределы животного мира. Если Ницше допускал возможность перехода от сковывающего человека животного состояния к сущностному, сверхприродному, и в этом смысле «сверхчеловеческому» образу, то Бубер видел сущность перехода в движении к совершенной общности и осуществлению смысла творения. Бытие природы не отбрасывается, но особенным способом передается в бытии человека. Поэтому Бубер заявляет о «двойном принципе» понимания сущности человека, о двух перводвижителях, обосновывающих категорию человека — это способность к дистанции и отношению.

Способность к дистанции означает саму возможность отделения человека от окружающих его вещей, творения собственно человеческой ситуации. Перводистанция отвечает на вопрос: как возможен человек? Только человек воспринимает мир в качестве противопоставленной самостоятельной величины, в то время как животное растворено в своих жизненных потребностях, существует в окружающей среде. В соответствии с функциями своего тела оно подчинено заботам текущей действительности. Человек ощущает пространственно-временную целостность вне себя как представляемое и мыслимое единство, способен осознать реальность не только настоящего, но и будущего.

Тот, кто способен дистанцироваться, иметь перед собой мир, тот может «вступать в отношения». Перед человеком открывается мир вещей, в котором все имеет свое место, порядок и функцию. Вещь находится в постоянной готовности к применению. На этом принципе основан феномен техники. Но в еще большей степени потребность в личностном отношении к вещам проявляется в феномене искусства. Искусство олицетворяет собой отношение между природной и человеческой субстанциями.

Мир представлен не только в своем вещном измерении, но и как мир людей. Отношение к окружающим людям строится на взаимодополнении и взаимоподтверждении друг друга, на способности образовывать гибкие типы совместных форм проживания. Конечно, сообщества известны и животным, но лишь человек может относиться к другому человеку, утверждать и подтверждать свое бытие в других людях. Взаимообращение становится возможным благодаря языку. Язык функционирует как установление и признание самостоятельности иного бытия, с которым осу-

ществляется отношение. Способность к дистанцированию сигналов и вступление в отношение к ним характеризуют не просто обмен мнениями или предметными знаками, но принцип подтверждения человеком человека.

Высший пункт процесса отношений Бубер видит в акте воображения. Эта способность моментального, не фиксируемого органами чувств охвата душой иной реальности как своей собственной, называемая также «реальной фантазией», выражается, к примеру, в восприятии чужой боли. Имеется в виду не психологическое состояние личности, но строго онтологическая характеристика самостановления. Индивидуальность вырастает не из самосозерцания, а из дополнения себя другими людьми, утверждения себя самостью другого человека. Если животное есть то, что оно есть, то человек может быть человеком только в отношении к другому, в подтверждении себя другим человеком. В этом обогащении друг друга «небесным хлебом самобытия» возникает риск появления «особой категории природных существ» — человека.

Итак, принцип человеческого бытия двойствен, диалогичен по своей сути, поскольку выражает динамику перводвижений — дистанции и отношения. Первое трансцендентально и предосознано, образует основу нашего мировосприятия, представляет нам мир как целостность. Второе осуществляет человеческое бытие, делает его осмысленным. На этой стадии является дух и начинается собственно человеческая история. Иными словами, благодаря перводвижениям человек не сводится ни к природному объекту, ни к мыслящему миру субъекту; он между ними, в центре бытия — личность, которая во встрече с другими личностями синтезирует в конкретности настоящего целостность субъективности и реальность объективности. Поэтому подлинно философское видение свойственно не онтологии или гносеологии, но лишь антропологии. Философия и есть собственно философская антропология.

На религиозном уровне понимания диалогического принципа происходит истолкование библейской ситуации, согласно которой в центре творения находится человек, реализующий себя в разговоре, в партнерстве с Богом.

Наконец, глубинный мистический уровень обоснования диалогического, двойственного принципа человеческого бытия основан на постижении изначального внутреннего, двуобразного движения всеобщего универсума. Первое движение, определяемое дистанцированием, выделяет из суммы творений собственно

человеческое становление. Открывается простор для второго движения, охвата в отношениях бытия другого человека. Возникающая духовность и историчность определяют спасение человека.

Примечания

1. *Buber M. Daniel* // Buber M. Werke. Bd. 1. Munchen, 1962.
2. *Buber M. Zu einer philosophischen Rechenschaft* // Buber M. Werke. Bd. 1.

А.В.Перцев
(Екатеринбург)

УЧЕНИЕ К.ЯСПЕРСА О ШИФРАХ ТРАНСЦЕНДЕНЦИИ

К.Ясперс различает три способа, которыми человека встречает сущее: *мир, экзистенция и трансценденция*. (Соответственно можно говорить и о трех уровнях постижения человека, все более и более глубоких.). Первый, поверхностный, уровень постижения человека — это рассмотрение его жизни *в мире*. Собственно говоря, этот уровень у Ясперса покрывает просветительское видение человека — как позитивизм вкупе с частнонаучными дисциплинами, так и традиционный рационализм. Можно сказать и иначе. Мир и причастность человека к нему есть все то, что может быть зафиксировано эмпирически, а также схвачено в рациональных понятиях. Короче, это все, что может знать о человеке наука.

Ясперс, который сам был ее представителем, не стремится, в отличие от других экзистенциалистов, толковать науку как нечто антигуманное, отчуждающее, враждебное человеку. Это первый, необходимый, но самый поверхностный уровень его постижения. Аспекты человеческой жизни, причастные к сфере мира, именуются у Ясперса так: существование, сознание вообще и дух.

Как существование человек выступает в роли живого организма, сопоставимого с другими живыми организмами и детерминированного общей мировой связью. Это, по существу, то видение человека, которое характерно для естествознания, медицины, для вульгарного материализма и позитивизма. Здесь познание

человека сводится к фиксации фактически данного, оно ничем не отличается от познания физических явлений.

Как сознание вообще человек выступает в роли активного субъекта познания, толкуемого Ясперсом в духе кантианской философии. Здесь человек есть субъект, обладающий априорными формами познания, конструирующий свой научный предмет, развивающий теоретическое естествознание и т.п.

Как дух человек поднимается выше категориального научного мышления и начинает ощущать, что возможности науки ограничены, что есть нечто в человеческой жизни, не схватываемое категориями, а именно, инстанции, определяющие ее смысл и ценность. Сказать о них что-либо на языке науки попросту невозможно.

Кант также очерчивает границы научного познания. Но внимание его как просветителя приковано именно к тому, что осталось в пределах этих границ, т.е. «в мире», если употреблять терминологию Ясперса. В отличие от этого Ясперса интересует то, что лежит за пределами «мира», за пределами возможностей науки. Соглашаясь до этого момента с кантианством, Ясперс объявляет себя далее «активным агностиком». «Пассивный агностик»-кантианец, зафиксировав для себя, что нечто является непостижимым для науки, перестает им интересоваться. Агностик активный, наоборот, интересуется в первую очередь таким непостижимым: если оно не может быть постигнуто научно, то каким образом оно может быть постигнуто вне науки?

Итак, происходит переход на более глубокий уровень постижения человека — переход к его *экзистенции*. Экзистенция есть подлинное, или *собственное*, существование человека, т.е. существование, не определяемое ничем внешним — только лишь его собственной индивидуальностью. В силу этого экзистенция уникальна, а наука с ее обобщениями схватить ее не может. Сама попытка научного анализа экзистенции, превращения ее в предмет научного исследования столь же бесплодна, как, скажем, применение «точных методов» в литературоведении — «Онегин как типичный представитель»... Уникальность и неповторимость экзистенции таковы, что она вообще не может быть выражена в языке в той мере, в какой любое слово языка обобщает, в той мере, в какой язык не уникален у каждого человека и для каждого человека.

По этой причине совершенно недопустимо выводить экзистенцию из каких-то предваряющих ее родовых свойств человека,

скажем, из его природы или сущности. Нечто уникальное просто не может быть выведено из родового. Экзистенция исчезает, стоит ее только сделать предметом исследования, превратив тем самым в нечто застывшее, вещеподобное. Об экзистенции всегда можно сказать лишь, что она уже не то, чем была мгновение назад.

Особенность экзистенциализма Ясперса заключается, кроме прочего, в детальной проработке вопроса о переходе человека от «существования в мире» к «подлинному существованию», к экзистенции. Дело в том, что речь идет не просто о двух разных взглядах на человека, а о двух разных способах его существования. Наука, рассматривая человека «в мире», не просто прилагает к нему свой метод мышления. Превратившись в господствующую в обществе идеологию, она давно уже формирует человека в соответствии со своими представлениями.

Другими словами, не стоит думать, будто в нынешние времена существует уникальный человек, а наука пытается подогнать его под какие-то свое обобщенные формулы. Нет, уникального человека давно уже не существует — по представлениям экзистенциалистов, именно потому, что в современном обществе возобладало научное мировоззрение. Создав абстракцию «человек вообще», наука внедрила ее в жизнь, сформировав «обобщенного» человека на практике. Такой усредненный человек потому и укладывается столь легко в различные социологические и статистические обобщения, что он уже предварительно «обобщен», утратил в сциентистском обществе свое индивидуальное лицо, стал массовым.

По мнению экзистенциалистов, повинно в этом не крупное машинное производство и индустрия культуры, которые капитализм порождает в своем стремлении удешевить товары и победить в конкурентной борьбе. Наоборот, и капитализм как общественный строй, и организация производства, и унификация культуры объявляются следствием распространения в обществе научного мировоззрения, следствием Просвещения. В этом повинны созданные наукой средства массовой информации и тиражирования произведений культуры («эра Гутенберга»), реклама, формирующая в обществе моду на все и единообразие его членов.

Таким образом, существование «в мире» есть жизнь в толпе, следование общепринятым ценностям и стандартам, массовой моде. Современный человек, однако, принимает состояние такой унифицированности за благо и удобство. Ведь унифициро-

ванность избавляет от необходимости самостоятельно принимать решения и нести всю полноту индивидуальной ответственности за них, плывя по течению. Она избавляет от того самого «бремени свободы», которое, как говорит Великий Инквизитор у Ф.М.Достоевского, ложится на человека тяжким грузом. Жизнь по формуле «Я как все» позволяет поделить ответственность за свои поступки со всеми, поступающими так же.

А потому человек неспособен расстаться с таким незатруднительным и беспечальным способом существования без сильнейшей эмоциональной встряски. У М.Хайдеггера и Ж.-П.Сартра ее характер не конкретизируется — у каждого она уникальна и неповторима, потому обобщенные формулы и описания здесь неуместны. Однако в Ясперсе просыпается, как видно, бывший психиатр, который в отличие от поэта, знает о том, что даже сильнейшие эмоциональные потрясения не являются абсолютно уникальными. Поэтому он рискует теоретизировать и предлагает целое учение о пограничных ситуациях.

Человек всегда находится в определенной ситуации, но некоторые из них оказываются пограничными. На языке Ясперса это означает, что человек постоянно переживает определенные состояния, но иногда при этом он испытывает настолько сильное потрясение, что оно способно побудить его выйти из существования в массе, в толпе. Размышляя (но не холодно, а предельно эмоционально!) о роли случая в собственной жизни, о том, насколько ее определили такие случайные факторы, как рождение в той или иной семье, местности, в то или иное время, обучение в той или иной школе, выбранной случайно, работа по профессии, которая «подвернулась», но не была результатом глубокого и исключительно личного выбора и т.п., человек обнаруживает, насколько его жизнь не принадлежала ему самому, была несобственной. Это — пограничная ситуация случая.

К ней присоединяются пограничные ситуации борьбы и вины — переживания, связанные с необходимостью в жизненной борьбе раздвигать локтями других, вместо того чтобы открыть им навстречу собственную душу, а также ощущение вины за погубленные в себе самом возможности, за то, кем мог бы стать, но не стал. Наконец, пограничная ситуация смерти — переживание ее неотвратимости и возможной внезапности — окончательно потрясает человека. Его охватывает глубокий ужас, хорошо знакомый нам по произведениям А.П.Чехова: жизнь растрочена понапрасну, и если вдруг завтра придется умереть, то что останется от меня

моего собственного, уникального и неповторимого? Неужели же я так и не заслужу ничего, кроме ужасных слов: «Жил как все!» Неужели ничего не останется от моего уникального внутреннего мира, который, конечно же, был, но непрерывно заслонялся необходимостью поступать, как все?

Переживание такого ужаса и выводит человека на границу экзистенции, подвигает его на поиск возможностей выявления собственной уникальности и неповторимости. Прежде всего экзистенция выявляется, по Ясперсу, в подлинной коммуникации, т.е. в свободно, неформально избранных отношениях с другими людьми. В отличие от Хайдеггера и Сартра, изображающих ведущего подлинное существование человека глубоко одиноким, Ясперс допускает, что уникальный внутренний мир человека может реализоваться в глубоко интимных и индивидуальных отношениях с ближними — в отношениях симпатии, дружбы, любви. Его политический идеал — утопия государства, в котором формальные отношения полностью заменены неформальными.

Однако, во-первых, любое подлинное общение с Другим должно иметь свои границы. Пословица «С кем поведешься, от того и наберешься» отлично выражает опасность утраты индивидуальности при чересчур близких отношениях: слова, привычки, жесты, взгляды Другого становятся нашими собственными. Поэтому подлинная коммуникация должна быть прерывной. Во-вторых, в подлинной коммуникации мы уже должны явить Другому нечто *собственное*, свой, а не заемный внутренний мир. Он, этот уникальный внутренний мир, проявляется в подлинной коммуникации, разворачивается в ней, но не появляется впервые. Наше «подлинное Я» уже заложено до коммуникации и полностью в коммуникации — сколь бы подлинной она ни была! — невыразимо. Как писал Р.М.Рильке, во всем, что нам дорого и насущно важно, мы несказанно одиноки.

Но если так, то откуда же берется это самое глубинное в экзистенции? Экзистенция, предоставленная в свободе своей исключительно самой себе, обернулась бы бесплодными поисками своей подлинности, пустыми метаниями либо просто произволом. Но этого не происходит. Не происходит потому, что существует еще более глубокая инстанция, наполняющая экзистенцию этим глубинным смыслом, — *трансценденция*. Мы тем самым опускаемся на самый последний, самый глубокий уровень в постижении человека.

Учение К.Ясперса о трансценденции и представляет собой, собственно, мистифицированное учение об истоках единой всемирной культуры, объединяющей культуры Востока и Запада, но не посягающей на их своеобразие. Именно трансценденция и оказывается той инстанцией, в которой в конечном счете и восходят все без исключения величайшие культурные достижения.

Что такое трансценденция? Из самого термина видно, что он призван обозначать нечто запредельное, потустороннее, недоступное непосредственно человеку. Трансценденция — это что-то, лежащее за пределами мира и человеческого существования, но придающее им ценность и смысл. Вся человеческая культура и история, природа, миф, поэзия, философия — это лишь шифры трансценденции, через которые она «сказывает себя». Иными словами, мы встречаем у Ясперса своеобразную феноменологическую концепцию творчества и культуры, в которой находят богатый отклик мотивы мистицизма — как западного, так и восточного. Попробуем кратко передать ее смысл.

Начнем с того, что творчество есть поиск вдохновения и его результат. Вдохновение же возникает в момент «встречи» с трансценденцией. Стало быть, творческий процесс можно представить в виде пути к трансценденции и обратно. На первом направлении этого пути творец культуры стремится отрешиться от суеты мирских впечатлений и всецело сконцентрироваться на активном ожидании вдохновения, достичь настроенности на встречу с трансценденцией. Это, так сказать, муки творчества первого рода.

Как только встреча с трансценденцией произошла — на какой-то миг, в виде вспышки, в виде озарения — начинаются муки творчества второго рода: попытки выразить, передать, сообщить открывшееся в откровении. На втором, обратном, направлении этого пути творец культуры движется, таким образом, от трансценденции к современному, здесь и сейчас существующему реципиенту культуры, к тому, кто воспримет, поймет, оценит.

Мучительность попытки выразить открывшееся в откровении объясняется тем, что встреча с трансценденцией как источником вдохновения глубоко интимна и индивидуальна, поскольку с трансценденцией встречается экзистенция — уникально-неповторимое, свободное, творческое существование человека, ищущего ответа на свои глубоко индивидуальные, выстраданные вопросы. Откровение, стало быть, оказывается ответом на такое уникально-индивидуальное вопрошание, и ответ этот тоже уни-

кально-индивидуален. Перед человеком-творцом (или экзистенцией — это одно и то же) встает, кажется, совершенно неразрешимая задача. Он желает сообщить открывшееся в откровении другим и, стало быть, должен сделать это на понятном им языке. Но открывшееся в откровении глубоко индивидуально, предназначено только ему одному и только ему одному вполне понятно. Как же можно выразить столь индивидуально-интимное на интериндивидуальном, понятном другим языке?

Естественно, такое выражение невозможно. Передать Другому открывшееся в откровении мне я не могу. Но я могу провести Другого по пути к трансценденции — примерно так, как проводил своих учеников Сократ. Его майевтика была искусством вести, оставляя свободным. Он незаметно направлял Другого на тот путь, который вел к откровению. Но это тем не менее был индивидуально-интимный путь Другого! Он, Другой, сам приходил к встрече с трансценденцией и получал от нее свой, только ему предназначенный ответ. Затем он опять-таки пытался поделиться своим откровением с другими, проведя их по пути к трансценденции, и так далее — вот путь, которым развивалась культура человечества.

Культура в данном случае — все, что создано людьми. Деяние героя в истории, созданный жрецом миф, сотворенное художником произведение искусства, философское учение, развитие мыслителем — все это лишь попытки указать другим путь, ведущий к трансценденции, к откровению как встрече с трансценденцией. Стало быть, все это может толковаться как шифры трансценденции. Почему шифры? К.Ясперс отвечает на этот вопрос в работе «Философская вера в аспекте откровения»: «Если мы говорим о знаках, символах, шифрах, то можно провести различие: знак есть определяемое значение чего-то другого, которое тоже непосредственно доступно; символ есть представление чего-то другого в наглядной полноте, в которой обозначаемое и обозначение неразделимо слиты в одно и символизируемое существует только в символе; шифр есть язык трансцендентного, которое доступно только через язык, а не через идентичность вещи и символа в самом символе»¹.

Другими словами, не может быть *знаков* трансценденции — знак обозначает, по Ясперсу, нечто, доступное непосредственно, а трансценденция непосредственно не доступна. Не может быть и *символов* трансценденции — символизируемое существует только в символе, а трансценденция в символах не существует, она

запредельна. Стало быть, можно вести речь только о каких-то намеках, указываниях на нее, какими и являются *шифры*. Не будучи знаками, шифры трансценденции не привязаны четко и жестко к обозначаемому. Они указывают путь к трансценденции каждому, но для каждого этот путь индивидуален и неповторим. Отсюда крайне важный тезис Ясперса: *«Бесконечная многозначность всех шифров, допускающая бесконечное множество толкований, обнаруживает себя во временном существовании как их сущность. Толкование шифров через другие шифры, наглядно данных — через спекулятивные, действительных — через созданные, бесконечно — как та среда, в которой экзистенция хотела бы нащупать свою трансценденцию и предварительно создать себе возможности. Система шифров невозможна, так как в нее они входили бы только в их конечности, а не как носители трансценденции.*

Бесконечная возможность толкования исключает систему возможных шифров. Система может сама быть шифром, но никогда не может осмысленно охватывать, как проект, подлинные шифры»².

Мысль К.Ясперса достаточно ясна. Любой шифр трансценденции (к примеру, произведение искусства или философская концепция) может толковаться *как угодно*, бесконечно многообразно, без всяких ограничений. Это совершенно необходимое условие для абсолютной свободы экзистенции, утверждающей таким образом свою неповторимость и уникальность. Самобытное и неповторимое Я экзистирующего человека — именно в его неограниченной свободе «прочитывать» других и толковать их. *Мое* видение Пушкина, *мое* прочтение Гегеля — «мое» здесь самое главное слово. Экзистенция, так сказать, свободно парит в пространстве культуры. Она не скована никакой традицией толкования, не обязана рассматривать произведение культуры в рамках той традиции, в которой оно было создано — западной ли, восточной ли. Соответственно и экзистенция, занятая таким свободным толкованием, не определена никакой определенной культурной традицией, в том числе национальной.

Иными словами, в методологическом плане толкование произведений культуры как шифров трансценденции означает требование рассматривать все культурные достижения всех народов как достояние каждого творчески ищущего себя (экзистирующего) человека. Однако такой вывод, общий смысл которого

гуманистичен, получен ценой мистических допущений и культурологического релятивизма.

Конкретизируем картину творческого процесса, как она видится Ясперсу. Экзистирование ищет свой глубинный смысл, обращаясь к мировой культуре. Проще говоря, в поисках ответа на свои, глубоко интимные и индивидуально-неповторимые экзистенциальные вопросы я обращаюсь вначале к гениям мировой культуры (искусства, литературы, философии и т.п.). На сугубо индивидуальные, мои собственные вопросы я должен найти только свои собственные, сугубо индивидуальные ответы. Поэтому меня интересуют не гении сами по себе, не их искания, не их биографии, не особенности их стиля и т.п. Меня интересует лишь то, что в произведениях гениев выходит за пределы их личной сферы, их экзистенции и выводит к трансценденции. Меня интересует не сам Пушкин и не сам Гегель, меня интересуют лишь те моменты в их творчестве, в которых был достигнут прорыв к трансценденции, встреча с ней.

Эти моменты я определяю для себя исключительно сам. И, получив такого рода намеки, неявные указания для того, чтобы выбрать свой собственный, абсолютно уникальный и неповторимый путь к трансценденции, я достигаю. наконец, творческой концентрации — активного ожидания вдохновения, озарения, откровения, идущего от трансценденции. Если встреча с трансценденцией состоялась и ответ на экзистенциальные вопросы получен, мне остается только попытаться выразить постигнутое в поступке, в художественном произведении, в философском учении и т.п., словом — в собственном акте творчества. чтобы дать другим такой же намек на пути к трансценденции, который мне дали мои предшественники.

Мы уже сказали, что шифры трансценденции могут толковаться, по Ясперсу, совершенно произвольно и бесконечно разнообразно. Но возникает такой непростой вопрос: а как определить, что твоя свободно выбранная версия толкования шифра трансценденции действительно выводит к ней? Ведь назначение шифра — вывести экзистенцию к трансценденции, и этому назначению, очевидно, будет отвечать далеко не всякое толкование. Так какое же будет удовлетворять?

Сформулируем проблему в более привычной терминологии. «Шифры трансценденции» — исторические деяния, произведения искусства, философские концепции и т.д. — имеют смысл. В конечном счете этот смысл, по мнению Ясперса, они обретают

от трансценденции. Мы можем как угодно разнообразно толковать этот смысл, ибо мы абсолютно свободны в своих толкованиях. Но все ли толкования будут правомерны? Можно ли поставить вопрос об истинности толкования смысла? Или же все толкования равно допустимы и правомерны? И мы, стало быть, вольны предложить три дюжины равноправных толкований учения Гегеля? «Войны и мира» Толстого? Упанишад?

Первое традиционное решение вопроса об истинности толкования — ссылка на традицию («Всегда так толковали, и даже сам автор так толковал») — у Ясперса не проходит. Я вправе толковать любое произведение культуры, созданное в любое время представителем любого народа, совершенно не интересуясь тем, кто и как привык толковать его. Я абсолютно свободен в своем экзистировании, и если я, скажем, найду, подобно Т.Манну, глубоко комичным Гегеля с его учением об Абсолютной Идее, то это — мое право.

Второе традиционное решение вопроса об истинности — ссылка на соответствие отражения и отражаемого, толкования и толкуемого, предмета и мысли о нем и т.п. — тоже неприемлемо, если исходить из логики Ясперса. *Мы в принципе не можем сказать о трансценденции ничего определенного, стало быть, сравнивать не с чем.* На этой проблеме следует остановиться подробнее. Можем ли мы сказать, например, что трансценденция — это Бог? Этот вопрос у самого Ясперса разбирается весьма детально. Стоит нам сказать, что трансценденция — это Бог, как нам немедленно придется уточнять и конкретизировать — какой из богов? А указав, какой из богов известных на настоящий момент религий, имеется в виду под трансценденцией, мы тем самым уже зададим определенную канву для интерпретации шифров трансценденции и, стало быть, посягнем на свободу экзистенции, на право бесконечно разнообразно толковать их. Для того чтобы это право было бесспорным, трансценденция должна оставаться максимально неопределенной.

Такой она и предстает у Ясперса. Он не принадлежал ни к одной из церквей, хотя жена его отличалась глубокой религиозностью. Вместо религии он предложил то, что называется у него «философской верой»³. Это — вера в особого бога, сконструированного, так сказать, в результате размышления над тем, как понимается Бог в философских учениях и Запада, и Востока.

Основная идея Ясперса такова. Если трансценденцию и можно назвать Богом, то об этом Боге можно только сказать, что

он есть. И этого достаточно. Все остальное есть нарушение того принципиального запрета, который И.Кант объявил глубочайшим изречением Библии: «Не сотвори себе никакого образа и сравнения!» Не создавай себе никакого образа Бога и не сравнивай его ни с чем, поскольку все твои сравнения будут антропоморфны! И, стало быть, все ныне существующие религии с их гневающимися, радующимися, прощающими и т.п. богами — всего лишь совершенно неоправданные попытки кроить образы богов по человеческим меркам. И, значит, нет ни одного истинного учения о Боге — все они в равной мере представляют собой лишь шифры трансценденции, ограниченные и несовершенные человеческие попытки выразить ее.

Итак, о Боге можно сказать: «Бог есть», но ни слова сверх того. Если додумать эту мысль до конца, то, в принципе, и слова «Бог есть» не должны произноситься. Ведь слово «Бог» неизбежно тянет за собой множество закрепившихся за ним в антропоморфных религиозных учениях значений. И вообще любое слово создано человеком и потому антропоморфно, не годится для выражения того, что принято именовать Богом. Не случайно говорится, что изреченное слово есть ложь.

Но каким же образом тогда можно судить о том, действительно ли схватывается в нашей интерпретации шифра трансценденции нечто, от трансценденции идущее? Ответ Ясперса выдержан вполне в традициях мистицизма. Мы, занимаясь в поисках своего Я шифрами трансценденции, т.е. обращаясь к произведениям мировой культуры, однажды испытываем настолько сильное потрясение, что «лишаемся дара речи», немеем, не будучи в состоянии выразить его словами. Этот момент — онемение, молчание — и есть главный и наивернейший признак встречи с трансценденцией.

Ясперс пишет в этой связи: «Граница интерпретации пролегает там, где кончается язык. Она совершается в молчании. Но эта граница сама существует только благодаря языку. В процессе языкового сообщения молчание становится своеобразным способом сказать о чем-то. Это молчание — не умалчивание о чем-то, что я знаю и о чем мог бы сказать. Это, скорее, молчание пред тем, кто мыслит вместе с тобой, молчание пред самим собой и молчание пред трансценденцией, исполненное на границе того, что может быть сказано. Это молчание — не немота безъязыкости, которая ничего не говорит, а следовательно, и не молчит. Так обстоит дело с шифрами. Мы слышим их словно бы из различных

кругов, которые располагаются вокруг трансценденции. Или мы обращаемся к ней через их посредничество. Но шифры никогда не есть то, что мы ищем в них или чувствует, или познаем в них. Поэтому мы стремимся выйти дальше, за них, в глубину или ввысь, туда, где кончается и всякий язык шифров и происходит прикосновение к трансценденции — в знании о незнании, т.е. в этом исполненном молчании»⁴.

Обратим внимание на достаточно традиционный контраргумент, которым феноменологи обыкновенно отвечают на обвинения в субъективизме или психологизме. В самом деле, разве не является ощущение онемения, откровения, замирания в молчании и т.п. чисто субъективным ощущением? И, значит, единственным мерилom прикосновения к трансценденции, которое затем начинает определять общий подход к интерпретации источников мировой культуры, становится это чисто психологическое переживание? Не допускающее никакой проверки? Ответ, предлагаемый Ясперсом, напоминает попытки неопозитивистов отклонить упреки в субъективизме, апеллируя к интересубъективности. Не случайно в приведенной цитате появляется упоминание о «том, кто мыслит вместе с тобой». Если онемение ты не просто испытывал сам, но и сумел подвести к этому состоянию другого, если другой, повторив твой путь, тоже испытывает онемение — стало быть, по логике Ясперса, найден достаточно надежный признак действительного прикосновения к трансценденции.

Читатель сам может судить, насколько этот аргумент убедителен. Мы же отметим пока, что немота, молчание, невыразимость в слове — это, по Ясперсу, единственно возможное выражение чувства-мысли, передаваемой словами «Бог есть». Ложью оказывается не только изречение, но и неизреченное слово. Даже само слово «немота», «невыразимое» — не более чем шифр, которым, впрочем, достаточно широко пользуются философы и художники, по взглядам своим от Ясперса отличающиеся.

Приведем, к примеру, известные слова Л.Витгенштейна из предисловия к «Логико-философскому трактату»: «Весь смысл книги можно выразить приблизительно в следующих словах: то, что может быть сказано, может быть сказано ясно, а о чем невозможно говорить, о том следует молчать»⁵. Другие положения «Трактата» не оставляют никаких сомнений насчет того, о чем именно следует сохранять молчание: «Есть, конечно, нечто невыразимое. Оно показывает себя; это — мистическое».

Иной пример — известное стихотворение А.Вознесенского:

...Тишины...
Звуки будто отключены.
Чем назвать твои брови с отливом?
Понимание —

молчаливо.

Тишины.
Звук запаздывает за светом.
Слишком часто мы рты разрезаем.
Настоящее — неназываемо...

Как видим, шифр, каковым выступают слова «немота», «молчание», «невыразимое», «тишина», может указывать на самое разнообразное, в том числе и на то, что вовсе не именуется и не считается божественным. Говоря еще проще, открывающееся в молчании может быть весьма различным для различных людей. И объединять все это в одно, именуя трансценденцией, достаточно рискованно. Во всяком случае, при таком подходе трансценденция начинает выступать как нечто предельно размытое.

И потому дальнейший шаг Ясперса кажется насилием, противоречащим его собственному пафосу «активного агностика». А именно: он сам производит существеннейшее ограничение — определение — трансценденции. Мало того, что, по его мнению, она схватывается и выражается в шифрах главным образом «великими людьми». Ясперс даже решается на утверждение, что в философии таких «задавших меру» интерпретаторов трансценденции было, в принципе, всего четверо! Но если философия есть лишь схватывание и выражение в шифрах того, что идет от трансценденции, и встреча с ней всякий раз глубоко интимна и неповторимо-индивидуальна, то насколько искусственными и насильственными оказываются следующие классификации Ясперса, которые мы намеренно приведем подробно:

«Наше деление на три главные группы:

Первая главная группа объединяет людей, которые, как никто другой, были определены исторически их существованием и сущностью их бытия-человеком. За них говорит длящееся на протяжении тысячелетий вплоть до сегодняшнего дня влияние: это Сократ, Будда, Конфуций, Иисус. Едва ли можно назвать кого-либо пятого, кто обладал бы такой же исторической силой, нельзя назвать никого, кто на той же высоте и сегодня продолжал бы обращаться к нам. Можно поколебаться, решая, называть ли их вообще философами. Но они оказали чрезвычайное влияние на всю философию. Они ничего не написали (кроме Конфуция). Но они

заложили основы мощных течений философской мысли. Мы называем их четырьмя людьми, *задающими меру*. Их место — впереди и вне всех остальных, кого в общем мнении принято называть философами.

Вторая главная группа охватывает великих мыслителей, которых единодушно называют философами. В ней следует выделить четыре подгруппы:

Первая подгруппа — это мыслители, порождающие своим творчеством новых. Это мыслители, изучение произведений которых, как никаких других, подвигает к собственному мышлению. Они не дают окончательных решений, а становятся благодаря своим произведениям первоисточником для неисчерпаемых возможностей мышления. Их сходство в том, что они помогают мышлению другого обрести самое себя. Их мышление не позволяет перенимать себя как нечто готовое, заимствовать себя в готовом виде. Оно заставляет мысль двигаться дальше, но так, что это «дальше» не означает превзойти или преодолеть первоисточник. Мне известны только три мыслителя, произведения которых в историческом прошлом и нами могут оцениваться таким образом: это Платон, Августин, Кант.

Далее следует *вторая подгруппа* воплощений мышления, а именно: прежде всего первоначальные, пришедшие к покою и приносящие покой метафизики (Парменид, Гераклит, Плотин, Ансельм, Кузанский, Спиноза, Лао-цзы, Нагарджуна); затем те, кто благоговел перед миром (Ксенофан, Эмпедокл, Анаксагор, Демокрит, Посидоний, Бруно); затем гностические провидцы и безумные мечтатели (Ориген, Беме, Шеллинг); наконец, конструктивные головы (Гоббс, Лейбниц, Фихте).

За ними следует *третья подгруппа* — великие разрушители и рыхлители почвы, а именно подтачивающие отвергатели (Абеляр, Декарт, Юм) и радикальные будители (Паскаль, Лессинг, Кьеркегор, Ницше).

В заключение — *четвертая подгруппа*: строй творческих упорядочивателей (Аристотель, Фома, Гегель, Шанкара, Чжу Си). Это — завершение долгих линий развития в великих системах.

Третья главная группа охватывает философское мышление в сфере поэзии, научного исследования художественной литературы, жизненной практики и в преподавании философии⁶.

Классификации, как правило, вызывают больше проблем, чем разрешают. Так происходит и в данном случае. Что, собст-

венно, дает Ясперсу право классифицировать? Если только лишь одни его уникально-неповторимые, индивидуально-интимные переживания шифров трансценденции, каковыми выступают философские учения различных мыслителей, то и каждый свободно мыслящий человек-экзистенция просто не может не иметь своей собственной классификации, столь же интимно-пережитой и, разумеется, не совпадающей с предложенной Ясперсом (иначе какая же она уникально-неповторимая?). Впрочем, тон работы Ясперса — тон уверенного в собственной правоте мэтра — предостерегает от такого вывода. Но если он претендует на превосходство собственной точки зрения над другими, то чем он обоснует его? Тем, что глубже других проник в трансценденцию? Но для этого надо, как минимум, знать, что такое трансценденция, чтобы сравнить, кто и насколько продвинулся по пути к ней. А *знать*, что такое трансценденция, да еще и *мерять* путь к ней — это нечто принципиально невозможное, ибо относится к сфере науки, т.е. к начальному, а не к высшему уровню познания. К тому же совершенно невозможно выразить знание о трансценденции так, чтобы сообщить его другому — тот должен самостоятельно прийти к ней по расставленным вами вешкам, но в какой мере он повторит ваш собственный результат — знать невозможно. Короче, какой-то критерий, на основании которого можно было бы признать классификацию философов (писателей, художников, теологов, пророков, великих политиков...) более предпочтительной, чем иные, просто отсутствует. И не случайно «зыбкость» — зыбкость всего, что мы схватываем в откровении, зыбкость всех шифров и любого из них — это, по Ясперсу, самый последний шифр, шифр шифров.

Далее, чем объяснить, что даже среди тех мыслителей, которые включены Ясперсом в классификацию, есть совершенные антагонисты (укажем хотя бы на Платона из первой подгруппы и Демокрита из второй)? Ведь они откликаются на зов одной и той же трансценденции? Значит ли это, что они по-разному воспринимают один и тот же зов в силу своих индивидуальных различий? Или они слышат противоположное от самой трансценденции, которая, таким образом, внутренне противоречива? Но обо всем этом невозможно ничего сказать, ибо все это непостижимо и невыразимо.

Не станем продолжать этот бесконечный список вопросов. Они, собственно, хорошо известны хотя бы из истории полемики между атеистами и теологами и даже между теологами, пред-

ставляющими различные религии. Достаточно только на место трансценденции поставить слово «Бог», даже со всеми оговорками Ясперса.

Предвидел ли он сам эти вопросы? Конечно, предвидел. Почему же тогда он все же решился апеллировать к трансценденции в поисках единой основы для мировой культуры? Чем его не удовлетворили светские, мирские объяснения этой основы? — хотя бы то, которое было дано Марксом и Энгельсом: «Буржуазия путем эксплуатации всемирного рынка сделала производство и потребление всех стран космополитическим... На смену старой местной и национальной замкнутости и существованию за счет продуктов собственного производства приходит всесторонняя связь и всесторонняя зависимость наций друг от друга. Это в равной мере относится как к материальному, так и к духовному производству. Плоды духовной деятельности отдельных наций становятся общим достоянием. Национальная односторонность и ограниченность становятся все более и более невозможными, и из множества национальных и местных литератур образуется одна всемирная литература»⁷.

Возможно, в сравнении со ссылкой на трансценденцию ссылка на экономические факторы кажется чересчур приниженной, чересчур прозаичной — мировую культуру хочется вывести из более возвышенного источника. Вероятно, в концепции трансценденции можно увидеть и попытку возвысить статус мировой культуры, используя авторитет мировых религий. Ясно только одно — реальная проблема единства всемирной культуры находит у Ясперса достаточно иллюзорное разрешение.

Примечания

¹ *Jaspers K.* Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. 2. Aufl. Munchen. 1963. S. 157.

² *Jaspers K.* Philosophie: 3 Bde 4 Aufl. Berlin: Heidelberg: NY. 1973. Bd. 3. S. 150.

³ *Jaspers K.* Der philosophische Glaube. Zurich. 1948.

⁴ *Jaspers K.* Der philosophische Glaube ungesichts der Offenbarung. S. 195.

⁵ *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958. С. 29.

⁶ *Jaspers K.* Die massgebenden Menschen. 8 Aufl. Munchen: Zurich. 1984. S. 26—27.

⁷ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 427—428.

**ФЕМИНИСТСКИЙ ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ:
ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА
(Размышления по прочтении книги К.Видон
«Феминистская практика
и постструктуралистская теория»)**

На обложке книги К.Видон, лектора германского отделения Университетского колледжа в Кардиффе (Великобритания), помещен фотоснимок фрагмента картины Кити Купланд «Взрывающаяся сумочка»¹. Картина символизирует разрыв современных с виду благодушных и необходимых предметов-цепей женского угнетения: разлетаются ключи, булавки, портмоне, таблетки, очки, шпильки. Книга Видон не позволяет ограничиться рецензией, она скорее заставляет задуматься над судьбами постструктурализма в западном мире в силу ряда причин. Во-первых, автор делает практические выводы (не только для женского движения) из весьма неясного для нас набора теоретических постулатов французского постструктурализма. Во-вторых, в книге кратко формулируются сами постулаты этого, на первый взгляд, неуловимого (в сравнении с ригористической жесткостью заявлений и журналистских оценок «первой волны» структурализма) течения. Со времени появления в газете «Монд» (1966) карикатуры «Завтрак структуралистов», символизирующей разовый выход основных трудов четырех великих структуралистов, исследователям оставалось лишь констатировать переход первой волны во вторую, поскольку постструктурализм «существует именно как широкая, нестрогая и открытая тенденция, в той или иной мере охватывающая чуть ли не всю философскую мысль современной Франции»². В-третьих, французский постструктурализм отразился в англоязычной философской традиции почти через десять лет после его поименования популяризаторами науки, и это отражение, несомненно упрощенное, позволило преодолеть первоначально шоковое восприятие произведений постструктуралистов. В Великобритании развитие либерального и социалистического феминизма оказалось враждебным постструктурализму, в США радикальный феминизм во многом впитал лишь литературоведческий критический заряд постструктуралистского философского авангарда.

К. Видон развивает концепцию феминистского постструктурализма, ориентированную на практику женского освободительного движения. Так, автор пишет: «Феминистский постструктурализм — способ производства знания, который использует постструктуралистские теории языка, субъективности социальных процессов и институтов для понимания существующих отношений власти и для определения областей и стратегий изменения. Через концепцию *дискурса*, который рассматривается как структурирующий принцип общества, выраженный в социальных институтах, способах мысли и индивидуальной субъективности, феминистский постструктурализм способен в ходе исторического специфического анализа объяснить работу власти во имя партикулярных интересов и видеть возможности сопротивления ей. Эта теория, которая децентрирует рациональный, самопредставляющий субъект гуманизма, рассматривает субъективность и сознание как социальные продукты языка, как область борьбы и потенциально изменения»³.

Итак, понадобилось около десяти лет для того, чтобы постструктурализм пересек «английский канал» и получил бурное развитие в англоязычной философской традиции⁴. Однако лишь внедрение неопфеминистской тематики в постструктуралистскую теорию лишило постструктурализм и его методы литературоведческой критической окраски, столь охотно развиваемой «йельскими эпигонами» «парижского мэтра»⁵. Феминистский постструктурализм обнажил свою первоначальную французскую политизированную глубину глобальных проектов. Но существует и обратная зависимость: агрессивность и серьезность феминизма возросли с введением в него постструктуралистской теории. Если постструктурализм изначально ориентировался на анализ отношений «власть — знание», структурирующих дискурсивные поля (в том числе и литературное поле), то неопфеминизм уже настроен на изменение самой иерархии «власть — знание».

Феминизм в целом как набор представлений и политических практик адресован женщинам. Мужчины с трудом принимают точку зрения, согласно которой можно увидеть разнообразные способы построения «маскулинистской» субъективности в условиях патриархатной власти. Авторы неопфеминистской радикальной ориентации занимают позиции сопротивления и обращаются к женщинам, в то время как мужчины — сторонники неопфеминизма развивают теорию деконструкции маскулинистской части патриархатной структуры. Иначе говоря, велика роль мужчин (пока как

теоретиков) в общей борьбе с патриархатной культурой. Поэтому, не сводя женское освободительное движение к политическому движению женщин, К.Видон так оценивает специфическую роль мужчин в этом движении: «Децентрирование либерал-гуманизма с его требованиями целостной субъективности и знающей рациональности, в которой мужчина является автором *своих* мыслей и речи, становится, возможно, более важным в деконструкции мужского господства, чем участие женщин, которые никогда не охвачены этим дискурсом полностью»⁶.

Женское освободительное движение на Западе, начало второго этапа которого приходится на конец 60-х гг., в 80-е годы, выступая в качестве особой социальной практики, активно сливается с постструктуралистской теорией⁷. Тем самым движение во всем многообразии его разновидностей получает новый импульс для ведения практических кампаний борьбы против сексуально-потребительского отношения мужчин к женщинам, против порнографии (как против «софт-порно», так и против «хард-порно»), оправдания судами изнасилований (как продукта женских провокаций мужской силы) и иных форм насилия против женщин внутри и вне семьи. Эти кампании дополняются традиционными формами борьбы за расширение возможностей женщин в сфере социального обеспечения, образования, заработной платы, воспитания детей.

Заметим, что практика феминистского движения в целом (и феминистского постструктурализма особенно) получает импульс со стороны уже теоретически оформленного французского авангардистского сознания, идеи которого (в том числе и профеминистские — в работах Ф.Соллерса и Ю.Кристевой) прошли в 70-е годы «обкатку» во Франции. Весь феминизм исходит из признания патриархатной структуры современного западного общества. К.Видон пишет: «Патриархатная власть основывается на социальных значениях, придаваемых биологической сексуальной дифференциации. В патриархатном дискурсе природная и социальная роль женщины определяется в отношении к норме, которая является мужской. Это находит яснейшее выражение в общем использовании терминов «человек» и «он» для описания всего человечества»⁸.

Большинство феминистских авторов подчеркивают большие завоевания женщин за последние 100 лет, хотя дискриминационная социальная политика даже в наиболее демократических странах Запада нацелена на приспособление женщин для выпол-

нения социальных ролей жены и матери. В соответствии с принципом этой политики — «равные, но различные» — в женщинах всячески культивируются качества самопожертвования, терпимости, эмоциональности. Основанный на патриархатной культуре здравый смысл отводит женщинам в сфере общественного производства область сервиса, заботы, полагая, что «агрессивные» сферы бизнеса, менеджмента и политики нуждаются в мужчинах и их качествах.

Патриархатное общество по самым разным каналам (религия, информатика, образование) призывает женщин быть желанными и привлекательными для мужчин и в идеале отдать свою сексуальность одному мужчине, направив свою эмоциональную энергию на него и детей. Уже в 70-е годы описание такого положения как естественного вызвало резкий протест феминистских авторов и вычленило три направления феминистской политики. Н.С.Юлина принимает западную типологизацию феминистской мысли как условную, однако не показывает специфику подобных позиций как направлений женского мышления и политической деятельности⁹.

Либеральный феминизм ориентирован на достижение всеобщего равенства женщин с мужчинами без радикальных изменений патриархатной системы. Собственно, это направление выливается в идущую ныне практическую реализацию изменения разделения труда между полами, ломку норм мужского и женского поведения и выведение воспитания детей и домашней работы за пределы нуклеарной семьи. Радикальный феминизм борется за новый общественный порядок, понимая под ним обособленное существование женщин от мужчин и от патриархатных структур общества. Семья при этом понимается как ключевой инструмент в подавлении женщин через сексуальное рабство и насильственное материнство. Социалистический феминизм рассматривает патриархатное состояние как социальную систему, связанную с классовым и расовым господством. Такая система подлежит уничтожению наряду с ее продуктом — полом. Все направления своеобразно фиксируют женскую сущность. Так, либеральный феминизм уповает на свободный выбор и самоопределение в семейной жизни и воспитании детей. Предлагается профессионализация домашнего труда на коммерческой основе, его государственная оплата и пенсия. Устранение разделения труда по половому признаку, уничтожение подчеркивания анатомических признаков и различий индивидов приведут, по замыслу, к образованию андро-

генного общества. Радикальный феминизм связывает женскую сущность с лесбиянством и материнством, подчеркивая необходимость выведения женской репродуктивной способности из-под мужского контроля.

Традиционная феминистская теория — как общая основа взаимодействия трех направлений феминизма — связывала господствующие формы рациональности с мужской властью, контролем и насилием над женщинами и природой. В качестве образцов такого насилия обычно фигурируют подавление (запрет) лесбийской любви, преследование ведьм, мужское определение женской сексуальности как сугубо пассивной и мазохистской, китайское бинтование ног, клиторидектомия, современная гинекология, индийский обычай самосожжения вдовы вместе с трупом мужа и др. Обращение радикального и социалистического феминизма к теории постструктурализма знаменует переход от критики всякой теории и знания как патриархатных подавляющих инструментов социального господства к радикальной деконструкции патриархатного языка и построению нового феминистского дискурса с новым значением слов и образов. Начавшаяся во Франции работами Ю.Кристевой, Л.Иригэри, Э.Сусуа борьба за язык средствами психоаналитической теории представляется в то же время борьбой с властью за права поэтического, мистического, магического, безумного языка. Речь идет, таким образом, о создании феминистской «контр-модели», «контр-власти», о «ритуальной инверсии» и прочих теоретических осмыслениях практик сопротивления. Сопротивления чему? Очевидно, не просто языку.

Постструктуралисты (от М.Фуко до Л.Альтюсера и Ж.Делёза) подчеркивали, что социальные структуры и процессы организованы как специфические практики — право, церковь, семья, политическая система, средства информации, каждая из которых расположена в отдельном дискурсивном поле. Последние предлагают индивиду набор способов реализации субъективности, являющихся способами существования соперничающих властных дискурсов. В этой схеме язык не прозрачен для субъекта (ибо индивид оказывается сферой приложения целого набора субъективных позиций) и не выражает реального мира, поскольку всегда расположен в дискурсах, выражающих политические интересы. Видон поясняет: «Наша жизнь в качестве сознательно мыслящих субъектов и наше придание значения материальным общественным отношениям, в которых мы живем и которые строят нашу повседневную жизнь, зависит от диапазона и социальной

власти существующих дискурсов, нашего доступа к ним и силы политических интересов, которые они представляют. Например, существует несколько конфликтующих описаний полового разделения труда, которые формируют обыденное представление женской субъективности и ее социальной роли»¹⁰.

Оценивая общее значение постструктуралистской схемы социальных связей, Видон пишет: «На уровне индивида эта теория способна предложить объяснение, откуда исходит наш опыт, почему он противоречив и некогерентен, почему и как он может изменяться. Она предлагает способ понимания важности субъективной мотивации и иллюзии полной субъективности, необходимой для действия индивидов в мире. Она также описывает политические ограничения на уровне субъективного сознания, подчеркивающего важность материальных отношений и практик, которые констатируют индивидов как телесных субъектов с отдельными, но не неизбежными формами сознания и бессознательной мотивации и желаний, которые сами являются эффектами социальных институтов и процессов, структурирующих общество»¹¹.

Феминистские авторы в виде постструктуралистской теории получают средство анализа различных дискурсов и формирующихся под их воздействием индивидов. Таковы анализы британских и американских судебных дискурсов, их оценка изнасилования как естественного проявления мужской активности перед лицом женской безответственной игры и «провокации». Последними, с точки зрения судей и полицейских, могут быть одинокая прогулка в темноте, мини-юбка или занятие проституцией. Господствующее представление о женской сексуальности как пассивной, нарциссической и социальное определение дома как местонахождения женщины (в кампусах предлагается просто не выходить при наступлении темноты), типичные отношения власти в семье, где мужчина имеет больше власти, чем женщина, а женщина больше власти, чем дети, составляет феномен Годвиновского естественного порядка, гарантирующего сексуальное разделение труда. Глубинные источники патриархатной структуры общества французский феминистский постструктурализм усматривает в фаллоцентризме, фаллоκραтии и логоцентризме, ибо они фиксируют значение средствами бинарных оппозиций, таких, как отец—мать, интеллектуальное—чувственное, логос—патос, вытекающих из первичной бинарной оппозиции мужчина—женщина (построенной на анатомически обоснованной дифференциации «пенис—его отсутствие») ¹². Постструктуралистская атака на «бинар-

ные машины» языка, присущая работам Ж.Бодриера, Ж.-П.Фая, Ж.Делёза и Ф.Гваттари, М.Фуко, Ж.Деррида, выливается в деконструкционистскую разборку речи и обращение к «архи-письму», бесконечной игре объективных различий.

* * *

В 70-е годы Ю.Кристева развила теорию женских способов означения, названных ею семиотическими в отличие от символических, производимых мужской либидональной энергией. Эти способы сигнификации, являясь аспектами бисексуального индивида, присутствуют даже в условиях подавления бисексуальности, составляя две стороны семиологического процесса. Кристева, а за ней и группа авторов журнала «Тель кель» предложила новую научную идеологию, вернее, новую дисциплину — семиологию как «науку об идеологиях»¹³.

В 1977 г. в Коллеж де Франс была создана кафедра литературной семиологии. Первым ее заведующим стал Р.Барт, провозгласивший необходимость существования бесконечного числа языков, подобно тому как Ж.Делёз предложил в свое время переход от молярного (двуполого) деления индивидов к молекулярному (когда число полов будет равно числу индивидов и будут устранены все ссылки на анатомические признаки полов — своего рода алиби полового размежевания индивидов). Требование Барта — «число языков должно быть равно числу желаний» — в его же понимании ныне утопично, ибо «ни одно общество пока еще не готово согласиться с тем, что имеется множество желаний...»¹⁴ Требование Барта работает на лозунг С.Малларме: «По времени выдвинутый Малларме лозунг («Нужно изменить язык») приблизительно совпадает с марксовым лозунгом: «Нужно изменить мир». Малларме, равно как и его последователям в прошлом и настоящем, *политического слуха не занимать*»¹⁵.

Кристева, как последователь семиологической традиции, полагает, что сигнификация включает в себя в подавленном виде семиотические способы ее реализации, происходящие из до-символического, до-Эдипового производства. Отождествление семиотического способа означения с феминистским позволяет Кристевой предположить, что этот способ угрожает стабильности экономических и политических структур, что именно он присутствует в маргинальных дискурсах литературного авангарда (например, у Лотреамона, С.Малларме, Д.Джойса). Кристева развивает модель означающей практики как межтекстуальной, обладающей

потенциальной революционной разрушительной силой для субъективности и подавленного компонента языка. Она принимает мнение Лакана о том, что «женщина не существует», поскольку не имеет доступа к языку, а значение женского письма лежит вне языка и наличной социальности. Структура символического порядка, со своей стороны, формирует трансцендентального саморефлектирующего субъекта, эквивалентного лакановскому «Другому», являющемуся источником символического значения. Женские формы означения как маргинальные дискурсы угрожают суверенности символического порядка, подавляющего женское начало в дискурсе. В отличие от других французских феминистских авторов Кристева не относит феминистские аспекты языка к женскому либидо, к женской сущности. Для нее (в отличие от Э.Сисуа) женское означение является способом существования языка, открытым как для авторов-женщин, так и для мужчин.

Теория двух типов означения позволяет Кристевой полностью порвать с упованием на биологические основания человеческой субъективности, столь общие для неомифизма. В этой теории женское отождествляется с иррациональным (хотя при этом и не относится к женщине, ибо это — лишь универсальный аспект языка), иррациональное становится привилегированным компонентом языка. Кристева формулирует свой проект освобождения подавленного аспекта языка так: «Переоценка различия, в особенности сексуального различия; признание и исследование бессознательного; переоткрытие тела; принятие во внимание социальной и исторической ситуации; внимание в перспективе изменения работы над языком и литературными формами; изобретение новых ценностей (другой чувственности, другой любви, другой этики); эти темы вместе с поставленными проблемами и предполагаемыми ими исследованиями не являются исключительно феминистскими»¹⁶.

Французские феминистки сходятся в том, что власть изначально вложена в письмо и определяет его. Поэтому стремление деконструировать синтаксис выражает надежду на создание женского письма, направленного против фаллократического господствующего языка. Д.Шварц, подробно описывая вслед за Кристевой логику разработки женского письма, ставит вопрос: «Не следует ли заменить пару речь—тело, которая господствует сегодня в проблематике письма женщин и на которой основана его специфика на пару письмо—желание... открывающую преимущество вопросу отношения между письмом и социальной идентификаци-

ей?»¹⁷ Однако и такая постановка вопроса не уводит от антиисторизма: происходит переход от поисков женской сущности к антиисторической модели языка, пола и бессознательного, в которых рассматриваются универсальные символические и семиотические (женские) аспекты. Иначе говоря, модель Кристевой вслед за лаканистским психоанализом предполагает наличие универсальной структуры субъективности.

К.Видон полагает, что концепция Кристевой должна быть расширена за счет введения различных типов исторически специфической субъективности, включенных в различные дискурсы и расписанных в социальных институтах и практиках. Автор отмечает, что формы субъективности, бросающие вызов власти господствующих дискурсов, тщательно охраняются: иногда они квалифицируются как безумные или преступные (подобная оценка в 80-е годы давалась официальной прессой радикальному феминизму в Великобритании). Например, 26 января 1986 г. газета «Дейли Телеграф» поместила карикатурное описание антирационалистического радикального феминизма на примере женского лагеря мира в Гринэм-Коммон. Политизация описания проявилась в том, что «русские» проникли в лагерь через изучение странной женской литературы, зная о ритуальных лесбиянских танцах и символических объектах, возникших у ворот базы женского сообщества. Информация была помещена рядом с описанием насильников и лиц, жестоко обращающихся с детьми и отрицающих семейные ценности. Понятно, что ни одна британская женщина после этого не отождествляла себя с гринэмскими борцами, даже если она ими восхищалась.

* * *

Между тем действительный субъект, сконструированный в дискурсивных практиках, способен к сопротивлению господствующим идеологическим суждениям, а также к производству новых смыслов, извлекаемых из столкновения конкурирующих субъективных позиций и практик. В связи с этим Видон замечает, что следует рассматривать саму сеть дискурсов, расположенных в иерархической сети антагонистических отношений, в которых отдельные версии сексуального разделения труда обладают большей социальной, институциональной властью, чем другие. При этом вопрос о биологическом половом различии выступает ареной особенно интенсивной дискурсивной борьбы, в которой формируется субъективность, дисциплинируются тела и эмоции.

Многие моменты постструктуралистской платформы, особенно антигуманистическая тенденция постструктурализма (она заключается в проекте освобождения означающих и всякой игры знаков, но не освобождения людей и означаемых), встречает враждебное отношение со стороны феминисток. Действительно, в принципе деконструкции субъективности (иллюзии человеческой целостности), индивидуального авторского сознания и опыта, выдвигаемого как предпосылка социальных изменений, неопфеминизм видит в первую очередь попытку девальвирования людей, при этом гуманизм сближается с феминизмом и, наоборот, антигуманизм приближается к антифеминизму.

Однако постструктуралистское описание дискурсивных способов конституирования субъективности позволяет в то же время обратиться к анализу форм сопротивления власти. И здесь обыденные либерально-гуманистические размышления (не подкрепленные постструктуралистской теорией) оказываются бессильными. Действительно, если женщина знает, что она по природе неагрессивна, эмоциональна, неамбициозна, заботлива, тактична, имеет сильную потребность в безопасности, может гулять лишь в сопровождении мужчины-родственника, а значит, ее место и сфера влияния с точки зрения общественных норм — патриархатная нуклеарная семья, значит ли все это, что женщина угнетена? Или же она теряет женственность, работая на производстве? Если женщина сознательно решает посвятить свою жизнь продаже тела для проституции и порнографии, значит ли это, что она угнетена? Имеет ли индивид (скажем в феминистском духе — индивидка), лучше — индивид (он или она), право на глупость, считая все разговоры о СПИДе морализаторским запугиванием властями «групп риска»?

Либеральный феминизм с его верой в суверенность свободного выбора индивида не дает удовлетворительного ответа на эти вопросы, ибо полагает, что гарантом свободной воли выступает индивидуальное рациональное сознание. Для либерального феминизма угнетение отождествляется с чувством подавленности, которое отсутствует при свободном выборе, скажем, проститутки, осведомленной, что «Минздрав предупреждает». Радикальный и социалистический феминизм, предполагая искажение субъективности патриархатной структурой и капитализмом, находит выход в развитии обособленной женской культуры, создании гинекоцентричного общества, в социальной революции, что влечет на деле устранение политики из повседневной жизни боль-

шинства женщин. Феминистский постструктурализм, напротив, фиксирует политический характер обыденной жизни и повседневного опыта женщин, при этом под вопрос ставится суверенность субъективности, Бога (в католическом рассуждении о естественном месте женщины), естественных наук как гарантий значений. Для постструктурализма значение вообще не может иметь внешних гарантий и субъективность сама является эффектом дискурса.

Видон отмечает, что многие женщины испытывают чувство другой личности, расщепления личности в различных социальных ситуациях, где от них требуется проявлять разные качества женственности — в общении с детьми, в позировании для семейного снимка. Такое чувство переживается ими как сугубо индивидуальное явление. Сопротивление ситуационной конвенциональной женственности часто неосознанно — оно протекает в формах отказа от транквилизаторов, ухода от патриархатного давления в душевные болезни вроде маскированной депрессии (что составляет обратную сторону общего гуманистического стереотипа женской природы), в использовании ритуальной лесбийской одежды и т.д. Существуют и сознательные, хотя и антирационалистические, стратегии феминистской борьбы с патриархатными убеждениями. Так, создаются альтернативные женские рассуждения в религии, философии, литературе, истории, женской сексуальности. Их основой является предположение, что необходимо зафиксировать некую не-патриархатную женственность. Напротив, феминистский постструктурализм рассматривает процесс взаимодействия женского и мужского, а субъективность, определяемую дискурсами, как рассеивающуюся.

Идущая повсеместно борьба за субъективность каждого индивида скрывается господствующим либерально-гуманистическим представлением о субъективности как авторской целостности и о семейном счастье. Эти представления оставляют за индивидом его неизменяемую сущность. С точки зрения феминистского постструктурализма сама природа языка, управляемого различием (Деррида и Делёз), дает возможность индивиду сопротивляться, исходя из конфликтов и противоречий между существующими дискурсами. Это не означает, что материальные структуры и аппараты власти могут быть изменены средствами языка. Дискурсивные практики имеют опору в материальных отношениях власти, которые сами нуждаются в изменении. Видон подчеркивает необходимость формирования «постструктуралист-

ского феминистского критицизма», который ставит под вопрос существующие институты и практики¹⁸.

Иначе говоря, ныне формируется неофеминистская парадигма глубинных практических изменений общества. Так, в 70-е годы работы К.Миллер, Э.Моэрс и М.Эллман ограничились анализом способов социального изображения женщин. За последние десять лет исследования пришли к анализу построения пола в текстах и того, как это изображение осуществляет власть над читателями. Такой сдвиг ознаменовал переход, на наш взгляд, к вопрошанию о природе языка, знака, субъективности, репрезентаций, т.е. вовлек феминизм в постструктуралистские и психоаналитические штудии. Содержанием их являются как дерридианское отрицание прозрачности языка, так и лаканистское отрицание единства и фиксированности субъекта. Если язык не выступает в роли прозрачной среды для выражения готовых значений мира, то мазохистские образцы женщин не являются отражением реальных женщин, подобно тому, как Дж.Бонд не отражает качества реальных американских мужчин.

В первом томе «Анти-Эдипа» Делёз и Гваттари предприняли первую попытку теоретического синтеза постструктурализма с феминистской практикой: на это обстоятельство указывает Элли Рэгланд-Салливен¹⁹. Они уравнивали фаллическую метафору Лакана (символ закона, единства и порядка) с патриархатной структурой и призвали в «Ризоме. Введение» (1976) к противостоянию этой структуре путем отказа индивидов от субъективизации символическим порядком, отказа от обращения индивида в субъект средством идеологического запроса. В результате был создан шизофренический герой Желания как карикатура на желающего субъекта Лакана. Однако Альтюсер убедительно показал, что индивид «всегда уже является субъектом», т.е. он становится субъектом задолго до его рождения, поскольку вписывается в связи фамилиальной идеологии.

Постструктуралистская теория в целом внесла в неофеминизм если не раскол, то напряжение в отношениях между гуманистическими формами феминизма (пытающимися внедрить в жизнь найденную ими истинную форму женственности) и психоаналитическими и собственно постструктуралистскими формами, для которых женские качества являются продуктом психосексуального развития или социальным конструктом. Этот назревающий раскол проступает в стремлении гуманистического феминизма к созданию реалистической фикции женского языка, письма,

эстетики. Реализм связывается с патриархатным символическим порядком и в то же время объявляется наиболее подходящей формой выражения женского аутентичного опыта. Такой ход мысли ликвидирует доступ женщин к иным воображаемым альтернативам существующему положению.

Принятие феминистским постструктурализмом как реализма, так и деконструкционного письма в сфере литературной критики, создания женского языка и женского образования составляет современную практику неофеминизма. В этом плане феминистский постструктурализм, следуя истории изменения статуса женщины, противостоит социобиологии. В XX в. статус женщины резко менялся, особенно в периоды войн, когда правительства для привлечения женской рабочей силы меняли всю пропагандистскую работу, ломая стереотип несовместимости статуса жены и матери с работой вне дома. Социобиологическое стремление заранее определить нормальную женственность или маскулинность и зафиксировать на этой основе половой характер субъективности вытекает из предпосылки о естественном характере различия между мужчинами и женщинами. С точки зрения социобиологии любой вызов существующему порядку со стороны женщин является вызовом самой природе. Позиция социобиологов Запада исходит из возможности существования свободной от социальных ценностей науки и ученого как нейтрального обозревателя — автора собственного дискурса. Феминистский постструктурализм, напротив, стремится понять происхождение субъективности (в том числе и субъективности ученого), дискурсов (а также утопических, научных, идеологических, мифологических) власти, выявлять скрытые за ценностями, значениями и властными отношениями интересы. Но реализация этого стремления значительно отличается от марксистского подхода к социальной реальности современной сексуальности.

Так, марксисты Запада полагают, что речь идет не о проявлениях сексуальности в отношениях власти. М.Годелье пишет: «Следует выдвинуть идею, что не сексуальность фантазирует в обществе, но, наоборот, общество фантазирует в сексуальности, теле. Различия между телами, обусловленные их полом, постоянно вызываются для утверждения общественных отношений и реальностей, не имеющих ничего общего с сексуальностью. Они не просто утверждают, но свидетельствуют за, т.е. легитимизируют»²⁰. Годелье подчеркивает, что в современных примитивных и в эгалитарных обществах повсеместно наблюдается повседневное

женское сопротивление мужскому господству, что проявляется в формах отказа от кухонной работы, любви, развода. Второй существенный факт заключается в том, что в своем сопротивлении женщины не противопоставляют обществу свою «контр-модель общества», т.е. существует разрыв между представлением оппозиции и представлением, выдвигающим требование радикального изменения социальной организации. В итоге Годелье отмечает: «Перефразируя Маркса, можно сказать, что в большинстве обществ идеи господствующего пола являются господствующими идеями, связанными с идеями господствующего класса. Сегодня в наших обществах разворачивается борьба за уничтожение отношений классового и полового господства»²¹.

— Психотерапевт марксист Б.Мульдворф, подводя итоги многообразным рассмотрением женской сексуальности, заключает: «Все вращается, наконец, вокруг *социо-профессионального статуса женщины*. Именно на этом уровне обнаруживается ключ к его эволюции, модификации его отношения к мужчине, модификации отношения мужчины к самому себе. Именно доступ женщины ко всем социальным и профессиональным возможностям является необходимым, но недостаточным условием изменения отношений между полами. Речь идет о долгосрочном изменении, модальности которого еще трудно предвидеть»²².

Заканчивая наши размышления о сочетании феминистской практики женского освободительного движения и постструктуралистской теории в форме феминистского постструктурализма, хотелось бы привести последние слова Б.Мульдворфа, с которыми, а точнее с постановкой вопроса, автор солидарен: «Говорят, что здесь речь идет о «маскулинном дискурсе»: это верно, поскольку он написан пером «мужчины». Но в нашей бисексуальной вселенной кто может определить с уверенностью, что является «женским» и что является «мужским»?»²³

Примечания

¹ См.: Weedon Ch. Feminist practice and poststructuralist Theory. Oxford. N.J. Blackwell. 1987.

² Сидичев Д.А. Философские тенденции в современной Франции // Филос. науки. 1988. № 12. С.38.

³ Weedon Ch. Op.cit. P.40-41.

- ⁴ Это запаздывание входов постструктурализма на английской и американской почве фиксируют авторы книги: *Post-structuralism and the question of History/ Ed.by Attridge D., Bennington G. Cambridge, 1987.*
- ⁵ Речь идет об американских литературоведах, учениках Ж.Деррида. См.: *Frow J. Marxism and literary history. Oxford. 1986. P.49.*
- ⁶ *Weedon Ch. Op.cit. P.173.*
- ⁷ См.: *Юлина Н.С. Проблемы женщин: философские аспекты (Феминистская мысль в США) // Вopr. философии. 1988. № 5. С.137.*
- ⁸ *Weedon Ch. Op.cit. P.2.*
- ⁹ См.: *Юлина Н.С. Указ.соч. С.138.*
- ¹⁰ *Weedon Ch. Op.cit. P.26.*
- ¹¹ *Ibid. P.41.*
- ¹² См.: *Clement C. Viest et legendes de Jacques Lacan. Paris, 1981. P.214.*
- ¹³ См.: *Kristeva J. La semiologie comme science critique // Theorie d'ensemble. Paris, 1969. P.84.*
- ¹⁴ *Барт П. Вступительная лекция на кафедре литературной семиологии // Современная структуралистская идеология (генезис политологических концепций). М., 1984. С.113.*
- ¹⁵ Там же. С.112.
- ¹⁶ *Kristeva J. Ecriture, feminite, feminisme // Revue des sciences humaines. 1977. N 168. P.28.*
- ¹⁷ *Schwartz D. Les femmes et l'ecriture // La Nouvelle critique. 1978. N 116. P.23.*
- ¹⁸ *Weedon Ch. Op.cit. P.138.*
- ¹⁹ См.: *Ragland-Sullivan E. Jacques Lacan and the philosophy of psychoanalysis. L., Cambridge, 1986. P.272.*
- ²⁰ *Godelier M. Les rapports hommes-femmes: le probleme de la domination masculine // La condition feminine. Recherches. Paris. 1981. P.42.*
- ²¹ *Ibid. P.43.*
- ²² *Muldwort B. Sexualite feminine et psychoanalyse (ou il sera aussi question de la sexualite masculine // La condition feminine. Recherches. Paris. 1981. P.207).*
- ²³ *Ibid. P.208.*

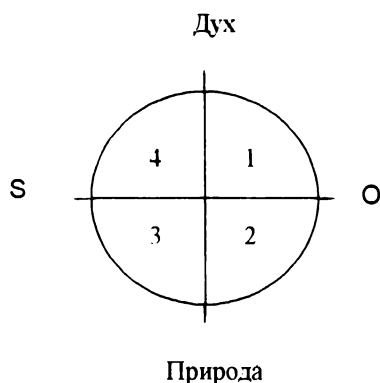
МОДЕЛИРОВАНИЕ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Собственно человек начинается с противопоставления своей субъективности объективному вне-и-при-нем-сущему миру. Человек начинается с того, что Г.Плеснер очень метко назвал «позиционностью», присущей всему живому. В признании этого обстоятельства сходятся практически все. В этом пункте — принципиальное совпадение самых разных трактовок «начала» человека: и религиозной концепции «отпадения» его от Бога, и философии самоотчуждения абсолютной идеи, и учения об объективации мировой воли, и естественнонаучной теории выделения человека из царства природы.

Противостояние человеческой субъективности миру объективного означает, что мир, который дан человеку, его не устраивает, а человек в том виде, в каком он есть, для этого мира не годится. Человек и мир оказываются таким образом **долженствующими** по отношению друг к другу. Во всяком случае «обещающими» друг другу. Ницше не случайно определял человека как существо, которое «обещает».

Однако вертикальный «излом» бытия символизирует не только двойственную природу человека и «лестницу» его ценностей (должного), но и непреходящий конфликт, по одну сторону которого — человеческая субъективность, ее бытийственная недостаточность, ограниченность во времени и пространстве, смертность и немощь, а по другую — мощь практически вечного и бесконечного для человека объективного мира. Именно у этой черты, у этой вертикали человек лишен собственной воли и силы. Здесь царство голого объективного детерминизма. Человек здесь — щепка в стихии ли природно-материального или в потоке божественной воли. Но именно здесь способен он испытывать высшее блаженство и ощущение свободы в форме религиозного экстаза или посредством природного (животного, в сущности) оргазма. Это хорошо понимали авторы уже самых древних (западных и восточных) учений эвдемонического характера, согласно которым счастье, понимаемое как блаженство и освобождение, достигается ценой отказа от собственной воли и растворения человеческого «Я» либо в Боге, либо в Природе.

Ось субъектно-объектных отношений, в которых человек только и может становиться человеком, в свою очередь, «рассекает» круг его бытия на природное и духовное, сущее и должное, витальное и ценностное, жизнь и смысл. Так вторично, но уже в бытии самого человека, а не в универсуме возникает противоположность идеального и материального. Человек по свойственной ему самонадеянности часто склонен понимать эту противоположность антропоцентрически, то есть как противоположность исключительно ему присущего духа и всей «остальной» природы. Эта самонадеянность роднит, несмотря на всю их несхожесть, материализм и субъективный идеализм. Но она небезосновательна. Именно у этой черты, где как у горизонта, соединяющего небо и землю, сходятся дух и природа, в наибольшей степени обнаруживается присущее человеку деятельное начало, его воля к жизни, его интенциональность, его познавательная и практическая мощь, его стремление к свободе и своеволию. Именно у этой черты бросает человек свой вызов всему объективному, как материально-природному, так и духовному.



Так два основных типа отношений: дух—природа (вертикаль) и субъект—объект (горизонталь), которые «пронизывают» и организуют бытие человека, воплощаются в символе креста. Будучи же очерченным кругом, он образует своеобразную «четверницу», где каждый из четырех секторов символизирует относительно самостоятельную сферу бытия человека.

Если определять эти сферы в субстанционально-онтологическом плане, то можно говорить о следующих четырех формах бытия человека: 1) объективно-духовном; 2) объективно-материальном; 3) субъективно-материальном; 4) субъективно-духовном.

Но это слишком формальное определение. Оно основывается на допущении, что субстанция есть нечто застывшее. Тогда как бытие человека, как и бытие вообще, — это всегда **пребывание**, то есть нечто процессуальное, динамичное, изменяющееся во времени и пространстве. Поэтому предпочтительнее опреде-

лять выделенные сферы бытия человека с точки зрения его деятельности (в духе системно-функциональной теории Т.Парсонса). Тогда первый сектор будет символизировать интеграционную деятельность человека, второй — адаптивную, третий — функцию поддержания и, наконец, четвертый — целеполагание¹.

Важно отметить, что каждая из четырех сфер бытия не является чем-то «изотропным», однородным. Напротив, она охватывает целый **спектр способов бытия человека**. Благодаря такой неоднородности осуществляется плавный переход от одной сферы к другой.

Первый сектор, отражая объективно-духовное бытие человека, охватывает (если рассматривать его по ходу часовой стрелки) религиозные представления человека, культурно-цивилизационные формы его социального бытия с присущим им национально-этническим самосознанием и чувством родного языка; нравственные ценности и идеалы (истину, добро, красоту); политико-правовые нормы, социальное ориентирование и легитимизацию человеком своего общественного статуса. Короче, все то, что обеспечивает интегративную функцию социума и, следовательно, «включенность» индивида в него.

Второй сектор символизирует объективно-материальное бытие человека, которое включает в себя (если опять-таки рассматривать по ходу часовой стрелки): во-первых, системность общества как таковую, то, что в марксизме традиционно обозначается понятием «общественное бытие», то есть совокупность общественных отношений (в первую очередь отношений собственности); во-вторых, чисто функциональные характеристики человека (разделение труда, социальные роли, или, выражаясь языком Б.Скиннера, «репертуар поведения»); в-третьих, те формы деятельности, в которых осуществляется информационный, энергетический и вещественно-природный обмен, благодаря чему обеспечивается «встроенность» человека в систему природного мира. Иначе говоря, второй сектор соответствует всему многообразию адаптивной деятельности человека как существа природного, как «вещи среди вещей».

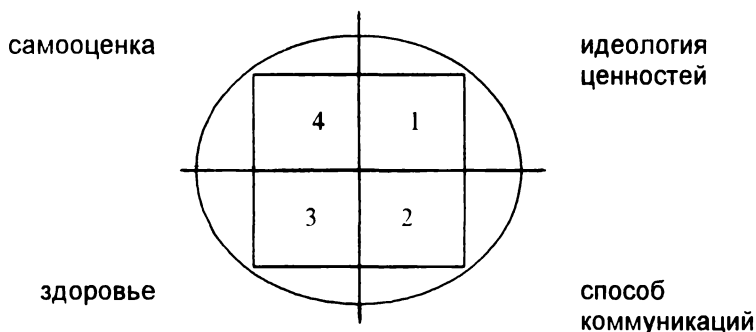
Третий сектор — субъективно-материальная сфера бытия человека. Она начинается с чувственной, природно-телесной организации индивида с присущими ему автономией и инстинктом самосохранения, а завершается тем, что Ф.Брентано, а вслед за ним и Э.Гуссерль обозначили как интенциональность человеческого сознания, его направленность на предмет. Между этими

границами данной сферы индивидуального бытия человека находятся два определяющих поведение человека влечения — эрос и танатос (в понимании З.Фрейда) и вся гамма обусловленных ими эмоций и «архетипов», и «жизненный порыв», и воля к могуществу, понимаемые в духе «философии жизни» и, наконец, воля в трактовке П.Рикера как опосредующее звено между природным и духовным началом в человеке. В целом эта сфера бытия охватывает все то, что обеспечивает социуму функцию поддержания, а для индивида оказывается течением его жизни.

Четвертый сектор — субъективно-духовное бытие человека, обеспечивающее социуму функцию целедостижения. Для человека же она выступает как смыслообразующая деятельность, которая разворачивается и в кантовских априорных формах «чистого разума», и в формах феноменологической интенциональности и интерсубъективности, и в формах все той же религиозности, которая вырастает из присущего человеку вертикального трансцендирования (М.Хайдеггер, К.Войтыла и др.). Очевидно, сердцевиной духовно-субъективного бытия человека в этой схеме будет так называемый «жизненный мир» (М.Мерло-Понти), или мир повседневности (А.Щюц, Т.Лукман), в котором, с одной стороны, человек являет нам неустранимую антропоцентричность своего сознания и вместе с тем чувство собственного достоинства, нередко провоцирующее гордыню, с другой стороны, то, что в философии существования принято обозначать как настроения заблуждения, одиночества, ожидания, тоски, страха, вины и трепета. Ближе к вертикальной оси координат лежат те векторы субъективно-духовного бытия человека, которые рассматриваются как основополагающие в различного рода этических концепциях сущности человека: стремление преодолеть свой субъективизм и эгоизм, кантовский нравственный категорический императив, совесть как интеграл стыда, жалости и благоговения (по В.С.Соловьеву), наконец, чувство солидарности, благодаря которому человечество осознается индивидом как единое целое, вплоть до мистических устремлений человека (в духе позднего К.Юнга и П.Тейяра де Шардена) к духовному и даже (как у Н.Федорова) физическому воскрешению и единению всех когда-либо живших на земле людей.

На наш взгляд, данная система координат бытия человека (при всей ее схематичности) сулит большие возможности для **моделирования** (в том числе, возможно, и компьютерного) природы человека, поскольку ориентирует на установление **корреляции**

между различными векторами его бытия. Так, изменение способов коммуникации (второй сектор) неизбежно отразится на идеологическом оформлении социально-значимых ценностей (первый сектор), на характере индивидуального бытия человека, прежде всего, на его здоровье и качестве жизни (третий сектор) и, наконец, на характере самооценки личности (четвертый сектор).



Таково самое первое, — метафизическое по содержанию и спекулятивное по форме, — толкование этого древнего символа бытия человека. Но не только бытия. Символ этот показывает нам и то, что сущность человека не сводима только к бытию: ни к материальному, ни к духовному, ни к его субъективности, ни к объективным условиям его существования, ни к различным комбинациям этих начал. Точка в центре круга, где пересекаются вертикальная и горизонтальная оси координат, указывает на укорененность человека в **ничто**: ведь точка суть мнимая величина, которая одновременно наличествует и отсутствует, принадлежа как бы к двум мирам: бытию и небытию.

Подобно тому как круг противостоит своему центру, бытие противостоит небытию (ничто). Поэтому решать вопрос о сущности человека невозможно, игнорируя ничто, ибо человек вообще есть движение от небытия к небытию через бытие. Через **определение** бытия.

Г.Плеснер прав, усматривая специфику человека не только в центричности его бытия, но и в эксцентричности, которая означает, что человек в своем бытии устремлен за пределы этого бытия. Он как бы «заходит» за самого себя, устремляясь в небытие, в ничто. «Бытие—к—смерти», о котором говорят философы-экзистенциалисты, есть лишь частное и при том негативное про-

явление укорененности человека в ничто. Позитивным же выражением этой сущности будет свобода и творчество, которые, как настаивал Н.Бердяев, укоренены во все том же ничто. Не случайно Библия трактует мир в целом и человека в особенности как то, что является из небытия и в небытие же уходит. Гегель совершенно справедливо рассматривал древнеиндийское учение о нирване как первоначальное и потому еще только отрицательное определение сущности человека (не—что). На этом принципе строил свою концепцию человека А.Шопенгауэр, усматривая человеческую «самость» в полном освобождении от бытия, в первую очередь, от бытия духовного, от воли, желаний, сознания. Не берусь судить, насколько оправданы практические методы такого освобождения, которые предлагает нам древнеиндийская традиция, но важность самой установки постичь сущность человека, очевидна.

Европейская философская традиция подходила к осознанию этой сущности долго и мучительно, перебирая все мыслимые формы бытия: от природно-космического до абсолютно-идеального, от социально-исторического до экзистенциально-феноменологического в человеке. Представления о сущности человека становились все более изощренными, но решение проблемы всякий раз как бы отодвигалось куда-то вглубь, дразня пытливые умы легкостью своего скорого решения. И только в XX столетии постепенно стала утверждаться мысль о том, что решение этой проблемы носит асимптотически-бесконечный характер и что процесс ее разрешения оказывается важнее окончательного ответа (вспомним «Миф о Сизифе» А.Камю).

Но вернемся к нашему символу. У него есть один существенный недостаток, который впрочем является продолжением его главного достоинства. Он метафизичен, как и всякий символ. Символизируя инвариантное, вечное в человеке, его константу, которая лишь омывается волнами времени, не способными изменить его структуру, он не отражает **историчности** бытия человека, временной характер его существования. Символ обозначает лишь непеременные условия и границы разворачивания человеческой сущности. Эта сущность **разворачивается** в акте свободного творчества, в результате которого ничто становится **определенным** бытием. Все более определенным. В этом состоит основное содержание, хотя и не смысл человеческой истории, которая представляет собой историю духовного и практического **освоения** человеком мира. Однако это освоение оказывается лишь

оборотной стороной **отчуждения** человеком своей сущности. В этом состоит главная коллизия человеческого существования. В разрешении этой коллизии и происходит становление человеческого в человеке, становление его бытия, которое, в свою очередь, становится бытием все более определенным, качественно дифференцированным².

Процесс самоопределения человека находит свое выражение в многообразии подходов к проблеме человека в философии. Самый первый (исторически и логически) из них — **космоцентрический** подход, представленный в мифологии. Он лишь очерчивает круг бытия человека и указывает на единство противоположностей: земли и неба, природы и духа. Однако миф еще не знает противопоставления субъекта и объекта, как не знает он потустороннего мира (даже Аид — всего лишь подземное царство). Миф не знает небытия, ничто. Но уже самые ранние философские системы (так называемая предфилософия), вырастающие из мифа, принципиально отличаются от своего «родителя» тем, что указывают на сущность человека, которая обнаруживается в центре бытия, в небытии, в ничто. Уже в рамках философии, прощающейся с мифом (в частности у софистов), зарождается **антропоцентрический** подход к проблеме человека. Зрелая же философия (в европейском, сциентистском, в сущности, понимании этого слова), в которой уже определяются два основных направления — материализм и идеализм, обнаруживает ось субъектно-объектных отношений. В процессе дальнейшего определения этих отношений вырабатывается **научный** подход к миру и человеку как части его. Зарождается наука в собственном значении этого слова, которая впоследствии выделяется из философии в самостоятельную область духовной деятельности человека. Появление философии, а в ее недрах и науки нарушило целостность того мирозерцания, которое давал человеку миф. Из потребности восстановить бывшее единство вырос монотеизм и обусловленный им **теоцентрический** подход к человеку. В рамках этого подхода человек был понят как личность, а его жизнь как судьба в ее соотнесенности с Богом. Несмотря на свое доминирование на протяжении нескольких веков, теоцентризм, в отличие от мифологии, уже не мог быть «монополистом» в философской антропологии. Прежние подходы, хотя и были потеснены, но однажды возникнув, уже не могли исчезнуть бесследно, хотя с течением времени претерпевали трансформацию или дифференцировались. Так в полемике и синтезе разных позиций выкристал-

лизывались все новые и новые направления в понимании человека, его бытия и сущности.

Каждый из подходов, несмотря на свою неустранимую односторонность, претендовал на монопольное объяснение природы человека. Претендовал на истину. И это вполне оправдано. Без этой установки ни одно направление не смогло бы оформиться, не сумело бы со всей определенностью, доведенной до очевидности, обозначить тот или иной способ (вектор) бытия человека. Все великое односторонне. Конечно, такое «размножение» философских воззрений на природу человека не определялось исключительно внутренними потребностями развития самой философии. Оно соответствовало поступательному развитию мира, общества и самого человека, будучи лишь одной из форм становления человеческого в человеке, способом его самопознания и рефлексии. Способом его самоопределения.

На сегодняшний день обилие философских воззрений на природу человека таково, что требуется их классификация. Она может быть какой угодно. Все зависит от того, какая задача при этом решается и какое основание кладется в основу. Цель нашей классификации — дать как бы единовременный срез всего многообразия подходов к человеку, который позволил бы увидеть каждое из направлений философской антропологии в его соотносительности со всеми другими направлениями. В основу такой классификации мы кладем все тот же символ: круг на оси координат. Главный принцип тут — принцип **симметрии**. Принцип, разумеется, формальный, метафизический, противоположный диалектике, которая вообще основывается на допущении асимметрии бытия. Но ведь любая классификация метафизична, что отнюдь не умаляет ее систематизирующей и эвристической ценности.

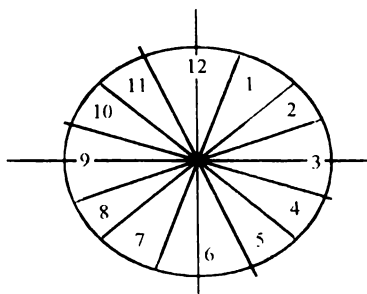
Всякое направление философской антропологии, постигая сущность человека, как бы «привязывает» ее к какому-то одному определенному способу (форме) бытия. Так, К.Маркс определяет сущность человека как совокупность общественных отношений, в первую очередь, социально-экономических отношений. А З.Фрейд сводит сущность человека к его страждущей плоти, движимой бессознательными инстинктами — эросом и танатосом. «Феноменологи» (А.Щюц, Т.Лукман) выводят человека из так называемого «жизненного мира», или мира повседневности.

Разумеется, «привязывая» сущность человека к одной определенной форме бытия, тот или иной философ в рамках своего направления не обязательно исследует только данный способ

бытия. Он может осмысливать все, что угодно: экономику и религию, мораль и политику, искусство и технику. Но рассматривает все многообразие человеческой жизни как бы сквозь призму своей «идефикс», видит человека в одном ракурсе. При этом все другие бесконечно многообразные формы бытия человека теряют статус самостоятельности. Они оказываются не координированными, а субординированными. В результате исследуется не человек в его целостности, а лишь одна из сторон его бытия. Другие же стороны остаются почти не освоенными. Но бессмысленно требовать от той или иной теории того, чего она в принципе дать не может. Как остроумно заметил Ж.-П. Сартр, Маркс может объяснить, почему Флобер буржуа, но он не в состоянии сказать, почему этот буржуа — Флобер, т.е. человек. Осознание человеком своего бытия и сущности в принципе невозможно в рамках какой-либо одной, даже самой развернутой концепции. Во-первых, потому что это всего лишь «концепция», а не сама жизнь человека и человечества. Во-вторых, все без исключения концепции односторонни. Однако каждое учение тем и ценно, что оно глубже и полнее других показывает какую-либо одну относительно самостоятельную форму или способ бытия человека.

Какие же подходы в современной философской антропологии следует обозначить как «магистральные»? В первую очередь, конечно, те, о которых шла речь в историческом плане: космо- и антропоцентрический, материалистический и идеалистический, теоцентрический и сциентистский. Но это была бы слишком общая классификация, не позволяющая увидеть и оценить богатство и многообразие современных концепций человека. Требуется более дифференцированный взгляд. Однако возникает вопрос: до какой степени? Ведь даже чисто психологически возможности различения у человека довольно ограничены. Психологи говорят как об оптимальной и самой распространенной градации чего-либо такой, что насчитывает 5—7 ступеней (семь цветов радуги, семь нот и т.д.). Крайний же предел выражает цифра 12.

Отталкиваясь от этого скорее формального, чем содержательного, принципа, мы можем поделить «круг бытия» человека с пересекающимися в центре перпендикулярными осями, символизирующими отношения материально-духовного и субъектно-объектного, на двенадцать секторов. Если пронумеровать их, то получим что-то вроде циферблата часов.



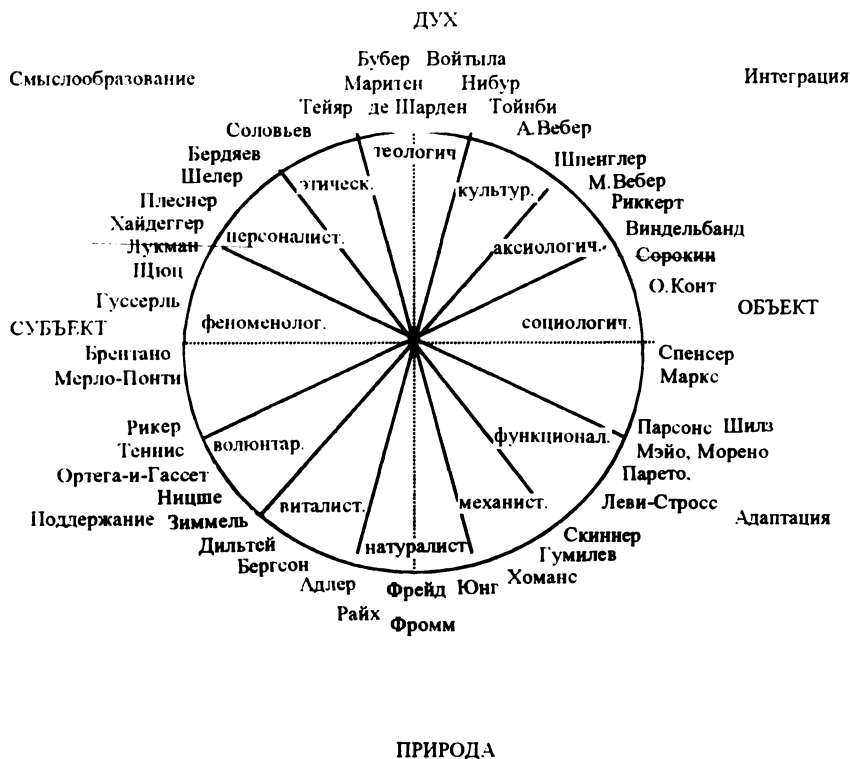
Здесь каждый сектор обозначает определенный подход в осмыслении природы человека:

1. Историко-культурологический или цивилизационный.
2. Аксиологический.
3. Социологический (позитивистский)
4. Системно-функциональный.
5. Механистический.
6. Натуралистический, в том числе фрейдистский.
7. «Виталистский».
8. Волюнтаристический
9. Феноменологический.
10. Персоналистский.
11. Этический.
12. Теологический.

Как и всякая классификация, эта схема, будучи формальной, абсолютизирует относительную самостоятельность направлений, тогда как в действительности границы между ними весьма «прозрачны»: одно направление наслаивается на другое и переходит в третье. Жесткий характер схемы не всегда дает возможность однозначно указать место той или иной концепции, ибо ее автор может придерживаться не одного, а нескольких исходных принципов (например, Э.Фромм), может менять свою позицию в процессе творческой эволюции. Тем не менее эта классификация позволяет достаточно определенно сказать, какой способ бытия человека исследуется автором в первую очередь, от какой «точки круга» он отталкивается, какой принцип кладет в основу своего исследования. Данная схема позволяет наглядно увидеть близость и противоположность (диаметральную и, так сказать, «хордовую») отдельных направлений, их взаимовлияние и полемику.

В заключение предлагаем вниманию читателя графическое воспроизведение этой классификации с указанием целого ряда

авторов наиболее влиятельных в XIX—XX столетиях философских концепций, которые специально или в связи с другими проблемами трактуют природу человека.



ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Анализируя общество как систему, Т.Парсонс выделяет две присущие всякой системе оси координат: внешнее-внутреннее и консуматорное-инструментальное. Из крестообразного наложения двух осей им выводятся четыре функции системы. Во внешней ориентации — функции адаптации и целедостижения, а во внутренней — интеграции и поддержания (См.: Современная западная социология. Словарь. М., 1990. С.382). Таким образом, тут отличная от нашей система задающих координат и, соответственно, иное содержание и последовательность выделенных функций.

² Схема развития здесь та же, что у гегелевской абсолютной идеи. Простое бытие оказывается тождественным ничто. Так возникает противоречие, разрешение которого есть процесс становления, в результате чего бытие становится определенным бытием, т.е. обладающим качеством и, соответственно, количественной характеристикой, и так далее «по Гегелю».

О ДЕКАРТОВОЙ СИСТЕМЕ БЫТИЯ

В ученом мире философия Декарта была признана еще при жизни своего создателя. Ее «натуральную» часть уже более чем триста лет назад рассматривали «как наиболее сейчас принятую»¹. Вместе с тем философия Декарта в ее методологическом содержании является, в принципе, общедоступной. При всей ее общезначимости она более всего близка французам и немцам. Правила Декарта для руководства ума во многом сходны с немецким складом мышления, породившим великую немецкую философию, и немцы склонны считать именно Декарта родоначальником трансцендентализма. Тем не менее Декарт выразил определенную суть духовной жизни прежде всего французов, чем повлиял на самосознание своих соотечественников в последующих поколениях.

Француз привык жить как бы в двух измерениях — тела и души. Образ жизни француза эпохи абсолютизма, когда его неизменными спутниками являлись вино, женщины, шпага, напоминает водевиль. Такова жизнь тела, душа француза живет иначе. Ум его как важнейшая часть внутреннего мира сочетает с качествами ясности и систематичности, обусловленными предметностью («чтойностью») мысли, радикальность отрицания.

Например, стремление французов к системе вылилось в XVII веке в появлении влиятельных доктрин в области художественного творчества: в драматическом искусстве у Жана Шаплена, Ипполит-Жюля Пиле де Ла Менардьера, Франсуа д'Обиньяка и Пьера Корнеля, в поэзии — у того же Шаплена и Никола Буало.

Декарт же построил образец системы научного мышления, которое сугубо предметно и призвано быть эффективным. Радикальное отрицание, впоследствии проявившее себя в политической и социальной сферах как методологический принцип французских (и не только французских) революций, у Декарта принимает мыслительную форму сомнения, хотя полностью сомнение не подменяет. Сомневающийся «Я» — декартовский субъект сомнения — родился в лоне французского самосознания. Латынь прячет этого субъекта в сказуемом от первого лица: *cogito*, тогда как французский язык выделяет субъекта: Je pense, одаривая его, вместе с переходом от чужого языка к родному, ощущением сво-

боды. Декарт излагал свои мысли на обоих языках, и указанное ощущение, лингвистическое по происхождению, наверняка было ему знакомо.

В том сомнении, которым пользуется Декарт, вместе с радикальным отрицанием заключены возможности компромиссных решений. А.И.Герцен со своей «колокольни» оценил наличие этих возможностей следующим образом: «...Его протестация против всякого содержания была не глубока!»². Однако стоит заметить, что соединение радикальности отрицания с компромиссом соддержательно обогащает философию и в конце концов должно привести в онтологическую картину и беспредметное мышление, и виртуальное бытие, которые, как таковые, в онтологии Декарта, конечно, отсутствовали.

Реформатор в науке, Декарт создал метод, предназначенный для руководства мыслительной деятельностью с целью отыскания истины, который приобрел чрезвычайно общее значение. Этот метод, явно включающий ряд собственно методологических принципов, основан на положениях, играющих немаловажную роль во всей философской системе Декарта. Среди последних, прежде всего, знаменитое "*Cogito, ergo sum*", единственное, в котором, по его мнению, подкрепленному аргументацией, нельзя сомневаться и в котором сведены воедино основные онтологические и гносеологические предпосылки его философии. Утверждение "*Cogito*" ("Я мыслю") толкуется Декартом как первейшая мыслительная очевидность, имеющая для интеллекта совершенно прозрачный характер, так что именно это утверждение берется им в качестве образца, эталона ясных и отчетливых мыслей. Знание "*sum*" ("Я существую") тоже ясное и отчетливое, однако оно все же является выводным из знания "Я мыслю", хотя и вытекает из него моментально. «Итак, ты существуешь и знаешь, что существуешь, причем знаешь это, потому что сомневаешься»³.

Нередко говорят, будто возражением Декарту служит указание на необходимость существования человека до того, как он начнет сомневаться. При этом совершенно игнорируется контр-возражение, что на самом деле стрела бьет мимо цели, ибо Декарт данное возражение воспроизводит и пытается его учесть: «Если бы меня не было, я не мог бы и сомневаться». Онтологическое предшествование Я существованию мысли преобразуется в условном суждении в логически обратное соотношение.

Онтологические допущения в философии Декарта таковы, что обнаруживаются не так легко, как четко сформулированные

принципы его методологии. Не случайно Ж.О.Ламетри, живший в следующем столетии, мог высказаться в том духе, что «Декарт очистил философию от всех *онтологических* выражений, при помощи которых хотят сделать понятными абстрактные идеи о бытии. Он рассеял этот хаос и дал образец искусства логически, ясно и методически рассуждать»⁴.

И все же у Декарта была онтология как учение о бытии, которую приходится реконструировать, что нелегко осуществить, поскольку она присутствует в философии Декарта не вполне явным образом. Вопреки мнению Ламетри, онтологическое обоснование метода способствовало ясности и системности рассуждений Декарта. Реконструкция бытия в учении Декарта, разумеется, составляет специальную задачу и вряд ли выполнима единственным способом. Можно предложить вариант системы бытия, не являющийся такой реконструкцией в строгом смысле, но навеянный декартовской онтологией и имеющий к ней непосредственное отношение.

Бытие (существование) у Декарта многослойно. Деление бытия на слои (уровни) проводится нами, в основном, в соответствии с дихотомическим критерием радикального отрицания, включая противопоставление объекта и субъекта мышления (мыслимого и мыслящего).

Вершинный слой указанной системы (см.схему) представляет собой бытие, мыслящее все и вся, в том числе и свое собственное небытие, которое включено в бытие немыслящее. Мышление на вершинном слое бытия мысли мыслит и самого себя, и другое, т.е. то, что есть мыслимое как объект этого мышления и отлично от последнего. Такое бытие характеризуется атрибутом всепроникающего и всеосмысляющего мышления.

Другой уровень составляет мыслящее (и, конечно, мыслимое в метамышлении) бытие (например, бытие Я), в котором мышление должно рассматриваться как его состояние, а не как его атрибут⁵, что делает дискретным и сам этот уровень, и обнаружение каждым отдельным человеком существования своего Я.

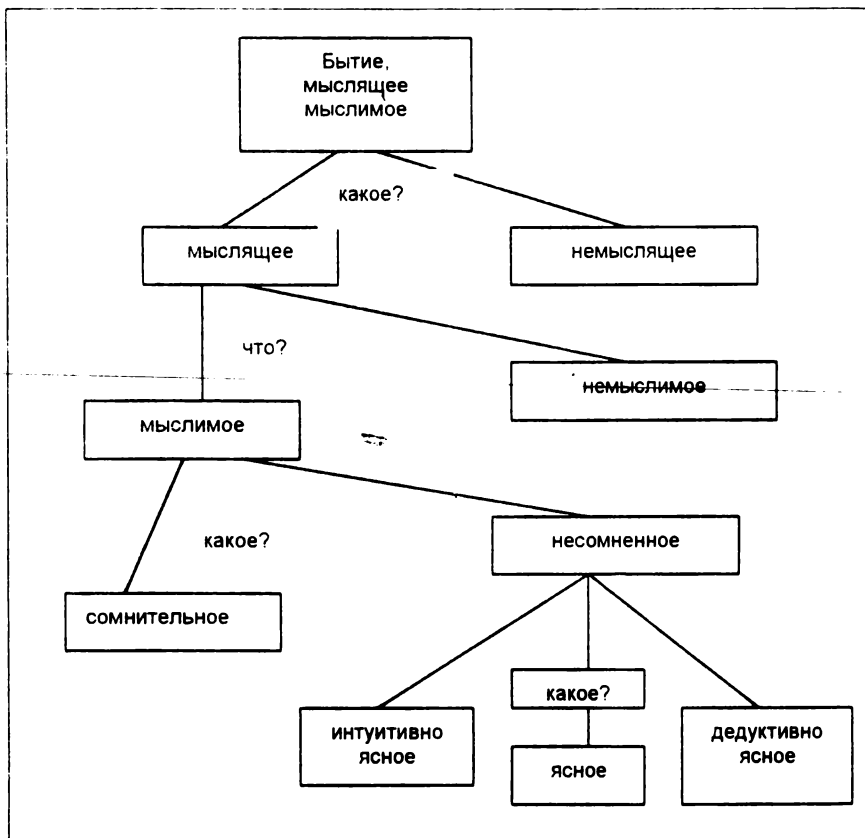
Мыслящее бытие, в свою очередь, делится на мыслящее мыслимое и мыслящее немыслимое. Примером последнего служит немыслимая мысль, «чтобы одна и та же вещь одновременно была и не была»⁶. Далее, в мыслящем мыслимое можно выделить слой мыслимого несомненного и сомнительного мыслимого (к примеру, сомнительны мысли человека о природных телах). Мыслимое несомненное можно подразделить в зависимости от

способа познания (интуитивного или дедуктивного). Соотношение интуиции и дедукции в методологии Декарта сложилось, в конечном счете, в пользу интуиции, но и дедукция дает, по Декарту, знание достаточно ясное и отчетливое. Декарт пишет и о знании как бы смешанном, получаемом как дедуктивным, так и интуитивным путем, которое тоже является несомненно ясным.

В предлагаемой ниже схеме бытия прямо не обозначено, но предполагается, что правая ветвь схемы (ветвь атрибутивно немыслящего) пересекается с левой ветвью мыслящего. Кроме того, следует добавить, что в согласии с онтологией Декарта протяжение включается в то, что названо здесь немыслящим и что не может не быть объектом мышления соответствующего мыслящего существа.

Видно, что онтология у Декарта насквозь гносеологична и иной не могла быть при принятых им философских предпосылках. Предложенная схема позволяет пояснить, каким путем происходит совмещение в философии французского мыслителя тождества и дуализма мышления и бытия.

В истории философии Декарт явился и преемником, и преобразователем концепций средневековья. О нем можно говорить как о схоласте, и это будет верным, но лишь отчасти. Вместе с тем, он не только реформировал церковные догмы и средневековую науку, но и преобразовал формулу античности «познай самого себя» в формулу новой философии «Я мыслю, следовательно, Я существую». Поэтому в мыслительной деятельности Декарта и ее результатах заметны прообразы диалектического отрицания (с чертами преемственности и новаторства) и диалектического синтеза определенных противоположностей. Если это метафизика, то метафизика, чреватая диалектикой. Так что нельзя не считать Декарта духовным отцом такого рационализма, в идейные традиции которого с самого их рождения были вложены предпосылки диалектической методологии, развитой впоследствии усилиями многих мыслителей.



Примечания

¹ Докк. Дж. Соч.: В 3 т. М., 1988. Т.3. С.588.

² Герцен А.И. Соч.: В 9 т. М., 1955. Т.2. С.256.

³ Декарт Р. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т.1. С.166.

⁴ Ламетри Ж.О. Соч. М., 1983. С.144.

⁵ Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т.2. С.394.

⁶ Декарт Р. Указ.соч. С.173.

ПРОБЛЕМА ОБОСНОВАНИЯ КАТЕГОРИЙ «БЫТИЕ» И «СУЩЕСТВОВАНИЕ» В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

При анализе категорий «бытие» и «существование» и их соотношения в историко-философском плане необходимо обращаться и к таким категориям, как «сущее», «сущность», «явление» и др., которые по смыслу близки данной паре понятий.

Понятие «бытие» было введено в философию Парменидом. И мысль о бытии как таковом древнегреческие философы расценивали как искомую точку совпадения мышления и бытия, обеспечивающую автономию философии. Свое бытие Парменид представляет в виде огромного сплошного шара, неподвижно покоящегося в центре мира. Основной характеристикой бытия он провозглашает его неподвижность, неизменность, отсутствие в нем какого бы то ни было генезиса, рождения и уничтожения. Парменид отождествляет мысль и бытие, поскольку мысль — это всегда мысль о предмете и не может быть отделена от него. Отрицая небытие, Парменид подразумевал отрицание пустоты, пустого пространства, все заполнено бытием. Идею множественности бытия развил Анаксагор, который считал, что существует множество не возникающих и не уничтожающихся частиц — гомеометрий, соединяющихся и разъединяющихся благодаря Нусу (ум). Атомисты наряду с бытием признают существование и небытия, которое так же реально, как и бытие. Вот как пишет об этом Аристотель в «Метафизике»: «Левкипп же и приятель его Демокрит учат, что элементы (стихии) — полное и пустое, называя одно из них бытием, другое — небытием. А именно из них полное они называли бытием, пустое же и редкое — небытием (потому-то и говорят они, что бытие нисколько не более существует, чем небытие, так как и пустота не менее реальна, чем тело)»¹.

Платон также придерживается идеи элеатов о неизменности, вечности бытия, однако реальное бытие у него — это мир идей, которые неизменны и вечны. Сам же мир вещей текуч и непостоянен.

Аристотель вводит понятие субстанции, под которой понимает самобытное бытие, существующее в самом себе. Субстанцией, по Аристотелю, может быть только единичное бытие. Все реальные вещи есть соединение пассивной материи и активной формы. Существует так называемое бытие «в возможности», из

которого берется в материи новая форма. Форма — осуществление возможного.

Продолжая тему бытия, неоплатоники, в частности Плотин, говорят о бытии как уме, который является порождением единого, сверхбытийного принципа. Бытие у Плотина — это диада, в которой едины два начала: мыслящее и мыслимое. Существование — это след единого, и бытие, как существующее, отражает единое. Бытие же как мыслящее позволяет всему низшему отражать множество. Бытие — субстанция и поэтому имеет в себе единое, свой ум и душу. Особенностью платоновского бытия является его динамичность. Бытие-ум есть сила, постоянно находящаяся в действии, творящая.

В средние века тема бытия и существования была тесно связана с вопросом «Отождествить ли Бога с бытием или поставить его выше бытия?» и ответами на него. Наиболее значимое нововведение в онтологии в это время — различение сущности и существования у Фомы Аквинского.

Всякое сущее состоит из сущности и существования, однако у Бога сущность тождественна с существованием. Сущность же всех сотворенных вещей не согласуется с существованием, ибо она не вытекает из их единичной сути. Все единичное является сотворенным, обусловленным и случайным. Лишь Бог абсолютен, не обусловлен. Бог является простым бытием, сущим; сотворенная вещь, существо являются бытием сложным. «...Среди субстанций одни могут быть простыми, а другие — составными, и хотя сущность есть и в тех, и в других, однако в простых субстанциях она есть более истинным и благородным образом, поскольку и бытие они имеют более благородное, будучи причинами того, что является составным, по крайней мере первая простая субстанция, то есть Бог»². Важным аспектом теории существования у Фомы Аквинского стало сближение понятий потенции и акта соответственно с сущностью и существованием. Это позволило создать стройную иерархию уровней бытия, восходящих в согласии со степенью своего совершенства к высшему бытию — к Богу. По Аквинскому, идеальный объект в качестве своего рода материи имеет сущность, а существование «приходит извне» и сообщает сущности бытие.

В Новое время Лейбниц синтезирует поиски концепции бытия и существования средневековья. Лейбниц не ограничивается гармонизацией сущности и существования и считает необходимым ввести третий элемент реализации бытия — божественную

волю. Воля оказывается источником существования, к которому сущность лишь стремится, не будучи в силах самостоятельно достичь бытия.

В противоположность Лейбницу и Вольфовской метафизике Кант исходит из различения бытия и существования. Под существованием он понимает существование явлений, а под бытием «вещи в себе», которые находятся по ту сторону явлений.

Принципиально новый категориальный смысл существования получает у Кьеркегора. Этот поворот стал началом нового понимания категорий «существование» и «бытие» и их соотношения. Под существованием Кьеркегор подразумевает всю человеческую жизнь, но не биологическую, а духовную. Человек знакомится со своим существованием не по отражению в уме, а встречается с ним в жизни, в которую он вовлечен, поэтому оно не может быть помыслено, но постигается непосредственно. Отсюда и противопоставление мышления существованию. Мышление — всеобще, существование — единично; мышление — безлично, существование — личностно; мышление — бесконечно, существование — конечно. Мышление не имеет истории, существование — исторично, оно имеет свою судьбу. С одной стороны, Кьеркегор видит существование укорененным в Боге, с другой стороны, отождествляет существование с человеческой личностью. Постижение экзистенции у Кьеркегора подразумевает прохождение трех стадий: эстетической, этической и религиозной. И лишь на последней человек постигает свою экзистенцию когда его религиозная вера достигает такого момента, что он вступает в прямое общение с Богом. И эта вера тождественна вере человека в собственное бессмертие, а поэтому исчезает страх перед смертью. Далеко не каждому человеку суждено дойти до третьей стадии и постичь свою экзистенцию, но к этому необходимо стремиться.

В начале XX века появляется так называемая критическая онтология Николая Гартмана. Н.Гартман различает бытие и сущее, считая различие между ними такого же рода, как между истиной и истинным, реальностью и реальным. Бытие сущего одно, несмотря на разнообразие самого сущего.

Согласно Гартману, во всем сущем имеются два момента: 1) момент существования «наличного бытия» и 2) момент определенного бытия «так бытия». Существование — это просто грубый факт: наиболее общий аспект в существующем. Например, «наличное бытие» человека означает только то, что он вообще есть. Возраст, вид, поведение, характер этого человека относятся

уже ко второму моменту бытия, к определенному бытию. Таким образом, первый момент бытия характеризует только ОБЩЕЕ (существование), а второй момент — определенное бытие — также и РАЗЛИЧИЕ в существующем.

Нельзя отождествлять противоположность моментов бытия с противоположностью способов бытия — реальности и идеальности. Существование — МОМЕНТ бытия, противоположный определенному бытию как другому моменту бытия; реальность же — СПОСОБ бытия, противоположный другому способу бытия — идеальности. Реальный мир стоит во внутренней зависимости от идеального. Это отношение нельзя обратить. Идеальное бытие со своей стороны не обусловлено реальным бытием, не связано с существованием чего-то реального. Господствующая здесь обусловленность односторонняя. Рассматривая иерархию понятия «бытие», Гартман различает четыре сферы во всем, что охватывается этим понятием: две первичные, независимые от сознания человека («в себе бытие») и две вторичные, производные («для нас бытие»). Первичным сферам присущи два основных «способа бытия»: реальное и идеальное бытие:

Существование или «экзистенция» — этот термин дал название целому течению в истории философии — экзистенциализму, которое развивается в XX веке преимущественно в Европе. По сути дела «экзистенция» выступает здесь именно как истинное бытие человека, которое может быть постигнуто (но не познано) только через самое себя. Существование лежит по ту сторону противоположности субъекта и объекта, оно предстает как явленность трансцендентного в имманентном.

В качестве ядра в экзистенциализме выступает переживание человеком своего «бытия-в-мире». Бытие дано непосредственно, в виде собственного бытия — экзистенции. Она открыта и направлена на другое, это бытие, направленное к ничто и создающее свою конечность. Конечность, смертность существования — это не просто эмпирический факт прекращения жизни, а начало, определяющее структуру существования. Структура экзистенции описывается через модусы человеческого существования (страх, забота, решимость, совесть и др.). Они суть различные способы соприкосновения с ничто, в процессе которого и возникают так называемые пограничные ситуации. Именно в них человек прозревает экзистенцию как глубочайший корень своего существа. Экзистенция выступает перед ним как судьба-призвание.

По мнению Т.А.Кузьминой, суть онтологии субъективности экзистенциализма состоит в следующих трех моментах: 1) человеческое бытие специфично и невыводимо в своей специфичности из законов мира; 2) человеческая субъективность не есть субстанция, потенциально содержащая в себе все свои атрибуты и модусы и развертывающая их в некоем движении; 3) ПОНИМАНИЕ (а не познание) человеческого бытия есть один из основных его конституирующих моментов.

В качестве метода постижения экзистенции представители экзистенциализма предлагают феноменологический метод Гуссерля, ибо в отличие от рационалистической философии он прибегает не к конструированию предмета, а к его описанию, а в отличие от описательной психологии «очищает» свой предмет от всех его эмпирических характеристик.

Онтология у Гуссерля выступает как поиск изначальных основ предметностей сознания, которые он усматривает в конституирующей деятельности самой субъективности. В феноменологической онтологии речь идет только о мире, данном в сознании. Теряя мир действительности, феноменологическая философия приобретает все возможные миры, которые субъективность «несет в себе». Такая онтология является процессом раскладывания по полочкам смысловых значений любых видов предметности. Все сущее в конечном счете является относительным по отношению к трансцендентальной субъективности (чистому «я», оставшемуся после феноменологической редукции). Интенциональный субъект у Гуссерля превращает все в смысловые значения и даже «существование» для него есть лишь Нозма определенного рода.

Феноменология разрабатывается Гуссерлем в двух направлениях: 1) формальная онтология, НОЭТИКА, исследующая чистые структуры интенциональных актов и 2) материальная онтология, НОЭМАТИКА, исследующая конституированный в интенциональных актах коррелятивный смысл. Гуссерль в основном развивает первое направление.

На наш взгляд, философия Мартина Хайдеггера намного шире экзистенциализма в традиционном его понимании и поэтому представляется целесообразным рассмотреть отдельно его онтологию, взгляды на бытие и существование. Самым важным для человека вопросом, по мнению Хайдеггера, является вопрос о бытии, ведь человек не только есть, он еще соответствующим образом относится к своему бытию. Человеческая мысль, вопрошающая, что такое бытие, с необходимостью обращается к одинокому человеческому

существованию. Изначальная проблематика у Хайдеггера – это целостность человеческого существования, в основе которой лежит особым образом понятое бытие, которое не конституируется сознанием (как у Гуссерля), а принимается и истолковывается.

Бытие, по Хайдеггеру, не есть вид или род сущего, бытие вне любого сущего, оно объявляется абсолютно трансцендирующим. Причем трансценденцию Хайдеггер понимает здесь в традиционном смысле, как пересечение, прохождение сквозь и т.п. Бытие может открываться и быть доступным через бытие человека, а может скрываться и быть преданным забвению. Бытие характеризует и определяет, но не является характеризваемым и определяемым.

Поздний Хайдеггер указывает на то, что бытие – это не сущее, но обнаруженность того, что сущее есть. Бытие позволяет сущему обнаружить в себе то, что оно есть лишенное бытия, сущее всегда определялось бы другим сущим. Таким образом бытие – основа феноменологичности сущего, его самоявленности.

В работе «Кант и проблема метафизики» Хайдеггер утверждает: «Основоположение метафизики коренится в вопросе о конечности человеческого существования»³. И не случайно он называет человеческое бытие как «бытие-к-смерти». Человек как конечное существо противостоит целостности сущего в его совокупности. Человек постигает эту целостность как положительную данность в скуке или в радости, в страхе же он соразмеряется с отсутствием или отрицанием этой целостности и тем самым противостоит «ничто». Однако страх не уничтожает сущее, оно в нем дается вместе с «ничто». Сущность человеческого бытия определяется его соотнесенностью с «ничто». Эта связь с «ничто» противопоставляет человеческое бытие сущему.

Реальность – совокупность предметов, несовместимых с экзистенцией Dasein. Между реальностью и экзистенцией нет отношения познания. У Dasein две фундаментальные возможности: подчиниться несобственному и раствориться в вещественном или же пройти сквозь реальность, модифицировав повседневность в экзистенциальности. Если подойти к анализу этих возможностей с точки зрения категорий «бытие» и «существование», то можно рассмотреть первую из них как простое существование человека, а вторую – как истинное бытие человека. Хотя, может быть, сам Хайдеггер вкладывал в эти две возможности иной смысл. Хайдеггер хорошо видит все недостатки и несовершенства человека: его слабости, ограниченность, изъяны, но

именно в них он находит и достоинства человека — без них человек не был бы человеком, не был бы тем, что он есть.

Заканчивая рассмотрение взглядов Мартина Хайдеггера, следует немного остановиться на его понимании сущности и существования и их соотношения. Он считает, что все различия между сущностью и существованием в истории философии были безосновны, при этом он рассматривает взгляды Платона, средневековых мыслителей, Канта, Гегеля, Ницше. В работе «Бытие и время» Хайдеггер приводит свое понимание соотношения сущности и существования: «Сущность» бытия лежит в его существовании»⁴. Бытие дано в той мере, в какой мере есть существование.

Взгляды Гуссерля и Хайдеггера, имея общие черты, все же приводят и к противоречиям. Если Гуссерль считает, что Dasein — это перенос Его в антропологию, то Хайдеггер принимает противоположную позицию: чистое Я — это непропорциональная абстракция от экзистенции, живущей-в-мире. В экзистенции человек раскрывает в себе самого себя и это создает возможность индивидуации Dasein. Неустранимым является и основное противоречие между их позициями: конституирующая субъективность, по Хайдеггеру, имеет своим истоком бытие и настроенность бытия; бытие по Гуссерлю — одно из добываемых субъективностью интенциональных значений.

Рассмотрев основные направления в обосновании категорий «бытие» и «существование», сделаем некоторые выводы. Традиционное понимание категорий «бытие» и «существование», преобладающее вплоть до начала XX века, было связано прежде всего с рассмотрением бытия мира. Кьеркегор же, а затем и Хайдеггер на первое место выводят бытие человека, поскольку человек не только существует, но и осознает свое существование. Только через понимание бытия человека мы можем прийти и к пониманию бытия мира, в котором человек живет. «Очеловеченная» онтология — вот тот путь, по которому следует идти в рассмотрении категории «бытие» и «существование» в наше время.

Примечания

Антология мировой философии.: В 4 т. М., 1989. Т.1. С.322.

² Фома Аквинский. О сущем и сущности // Историко-философский ежегодник-88. М., 1988. С.232.

³ Цит. по: Рубенс М.Л. Онтология и «ничто» у М.Хайдеггера // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига. 1988. С.149.

⁴ Цит. по: Долгов К.М. От Кьеркегора до Камю. М. 1990. С.76.

ГУМАНИЗМ В СРЕДНИЕ ВЕКА
(постановка вопроса)

Черты ренессансного гуманизма
в средневековой культуре

Гуманизм в средние века... В силу сложившихся традиций соединение этих понятий кажется противоречием. Ведь обыкновенно гуманизм рассматривается как явление эпохи Ренессанса и, соответственно, как антипод средневекового мировоззрения. Однако среди признаков ренессансного гуманизма много такого, что в некоторой степени можно найти в духовной культуре средневековья. Особенно настойчиво зарубежные авторы говорят о средневековом Возрождении и гуманизме в связи с обращением писателей и ученых средневековья к античной литературе и в связи с распространением классической образованности.

С другой стороны, ряд историков показывает, что само Возрождение сохраняет типично средневековые мотивы. Поэтому более исторической представляется точка зрения, согласно которой существует определенная связь, преемственность и взаимопроникновение идей схоластики и гуманизма, и нет, следовательно, основания абсолютизировать их идейную несовместимость. Так, П.Ренуччи указывает на единые культурные истоки средневековья и итальянского Возрождения: «Средневековье сделало древних своими учителями в размышлениях; он (итальянский гуманизм. — В.З.) сделал их своими учителями в жизни»¹

Л.Соцци отмечает сходство между средневековьем и Ренессансом по одному из самых характерных признаков последнего: «Ныне уже далека та эпоха, когда Мишле или Яков Буркхардт обратились к так называемому «открытию человека», чтобы обозначить характерные черты нового века, резко отличные от традиции средневековья. С одной стороны, убожество человека, его унижение, его отрицание, с другой стороны, мощь человеческого существа, восхищение его доблестями и способностями, его бунт. Эта схема оказалась затем слишком простой, чтобы иметь шансы сопротивляться анализу. Для ее опровержения достаточно, с одной стороны, отметить впечатляющее множество трактатов на протяжении всего XVI в., посвященных извечной теме убожества

и бессилия человека, которая вовсе не была прерогативой людей средневековья... С другой стороны, достаточно отдать себе отчет в том, что средневековые тоже сформулировало свое понятие «достоинства человека»².

Но как нельзя абсолютно противопоставлять средневековье и Возрождение, точно так же нельзя преувеличивать преемственность между ними, чтобы не свести историю культуры «к тусклому и смутному повторению одних и тех же *topoi*, к склеротическому повторению тех же самых формул»³. Из положений о преимущественно эстетической направленности итальянского Возрождения, а также из сходства ряда его философских идей со средневековыми, на что было указано, следует, что новаторство гуманистов нужно искать главным образом в сферах искусства и науки, в то время как в области философии, и особенно социально-политических воззрений, сохраняется известная преемственность со средневековьем.

Если принять во внимание существующие в литературе определения гуманизма как гражданского и политического феномена, насыщенного прогрессивными социальными представлениями, то можно увидеть, что почти весь комплекс общественно-политических идей, которыми руководствовались видные гуманисты, был присущ в той или иной мере передовой мысли средневековья. Например, утопизм, который А.Ф. Лосев считает одним из компонентов гуманизма⁴, имел место в эсхатологии и хилиазме, миллениаристской футурологии еретических сект, начиная с Иохима Флорского⁵.

Родство средневековья с гуманизмом по социально-экономической линии подтверждается близостью общественной основы передовой средневековой и ренессансной идеологии. Этой основой является расцвет городов, появление коммун, народные антифеодальные движения. Городская коммунальная культура XIII в. стала исторической базой Проторенессанса⁶. Таким образом, мы с полным правом можем говорить о гуманизме в некоторых направлениях средневековой общественно-политической и философской мысли.

Средневековый гуманизм, будучи порождением эксплуататорского классового общества, распадается на гуманизм эксплуатируемых, гуманизм народа, и «гуманизм» эксплуататоров, официальный, церковно-феодальный гуманизм. Несмотря на противостояние, народный и церковно-феодальный гуманизм образуют единство и взаимодействуют в рамках феодального общества.

Эксплуатация и сословный строй, а также теоцентрический характер мировоззрения обусловили то, что средневековые не могло создать широкой и глубокой гуманистической идеологии, ограничившись лишь первыми шагами в этом направлении.

Социально-политический аспект гуманизма. «Экономический» гуманизм

Главной сферой проявления гуманистических идей в средние века была, пожалуй, область социально-экономических отношений. А основным выразителем этих идей стали, естественно, народные массы, боровшиеся против угнетения и эксплуатации, за справедливый социально-экономический порядок и человеческие условия существования. Как пишет Л.Гей, «антифеодальное движение масс вырабатывало и противопоставляло этому мракобесию свою гуманистическую нравственность»⁷.

Основоположники марксизма-ленинизма отмечали, что целью борьбы против феодализма было достижение свободы и равенства, провозглашенных основополагающими правами человека⁸. Во многих высказываниях В.И.Ленина идея равенства характеризуется как самая революционная идея в борьбе крестьян с крепостничеством⁹. Требования свободы и равенства мы будем считать общими положениями народного гуманизма средних веков. Конкретное социально-экономическое содержание этих гуманистических требований зависело от того, какие слои народа их выдвигали.

Наиболее радикальный гуманизм был свойствен низам общества: малоземельному крестьянству и городской бедноте. В этой среде возникали мысли об уравнивании и даже общности имуществ. Ф.Энгельс писал о крестьянско-плебейской ереси, что она шла дальше бюргерской: «Из «равенства сынов божиих» она выводила гражданское равенство и уже тогда отчасти даже равенство имуществ»¹⁰. Об устранении частной собственности говорится в английских народных поэмах «Песнь о времени» и «Поддельный Лис», в проповедях Джона Болла и Ганса Бехайма, в учении бегардов, «братьев совместной жизни», таборитов. Феодальный Восток тоже знает идею имущественного равенства и обобществления, которая, в частности, представлена в маздакизме и выражена в поэме Низами Гянджеви (XII в.).

Более умеренным был гуманизм зажиточных крестьян и бургерства, которые понимали равенство в смысле уравнивания

сословий, отмены крепостного права, установления свободы торговли и фиксированной ренты. Общество, построенное на социальном равенстве, отмене привилегий и всеобщем труде, рисует известная поэма Ленгленда «Видение Уильяма о Петре Пахаре».

Проповедь равенства всех людей вели амальриканы и последователи Бедреддина Симави¹¹. Эта идея нашла отражение в аверроистской философии и в находившейся под ее влиянием литературе («Роман о Розе» Жана де Мэна) в виде учения об интеллектуальном равенстве людей.

Существенной стороной народного гуманизма было стремление к счастливой жизни, к благоденствию. Об этом мечтает автор народной утопии XIV в. под названием «Страна Кокейн». По мнению Ф.Грауса, в «Стране Кокейн» проявилась та особенность утопий средневековья, что они ориентируются на насущные потребности человека и рисуют яркую картину их удовлетворения¹².

Общий итог гуманистических чаяний народа подводят рассказы о «золотом веке», бывшем до грехопадения либо в правление доброго короля, когда все было лучше, когда был счастливый, почти райский век. Представлениям такого рода родственны еретические учения о замене феодального строя другим, лучшим строем, например, учения Иохима Флорского, Амальрика, Арнольда Брешианского, Дольчино и др.

Но надо иметь в виду, что отношение народа к благополучию было неоднозначным, противоречивым. Неприятие несправедливо нажитого богатства угнетателей и противостояние имущим классам порождало в крестьянско-плебейской среде идеализацию бедности, аскетизма либо умеренности¹³.

Противодействие крестьян угнетению было причиной включения некоторых элементов социально-экономического гуманизма в воззрения представителей господствующего класса и в состав официальной, церковно-феодальной идеологии. Конечно, этот гуманизм был вынужденным и, как правило, не шел дальше паллиативов. Королевская власть обеспечивала до определенных пределов защиту свободных и даже крепостных крестьян от чрезмерной эксплуатации¹⁴. В известном ордонансе Людовика X признавалось естественное право людей на свободу¹⁵.

Осуществляя идеологическую обработку масс с целью примирить их с действительностью, церковь была вынуждена принимать отдельные идеи народного гуманизма, но при этом перерабатывала их так, что выхолащивала их революционное, антифеодальное содержание. Церковь допускала равенство всех людей

перед Богом независимо от социальных различий, однако считала последние необходимыми на земле. Она утверждала, что равенство людей перед Богом недостижимо в земной жизни. Средневековые философы в силу иерархизма их мышления также были неспособны говорить о равенстве прав людей безотносительно к их общественному рангу. Например, Фараби говорил о различной степени права на счастье у людей высших и низших, отводя людям из низших слоев общества низший род счастья¹⁶.

Средневековые моралисты хорошо понимали значение крестьянского труда и вместе с тем осознавали его тяжесть и жестокую эксплуатацию крестьян, сочувствовали им. Они призывали феодалов обращаться с крестьянами по справедливости, но одновременно требовали от тех покорности и осуждали их неповиновение как грех «гордости».

Ортодоксальное христианство никогда не предлагало изменения эксплуататорских экономических отношений, уничтожения частной собственности, т.е. экономический гуманизм был ему принципиально чужд. Единственное, в чем проявлялся гуманизм христианских писателей, — это осуждение богатства, накопительства и жадности собственников и требование, чтобы они делились с нуждающимися. Так, согласно Фоме Аквинскому, собственность соответствует естественному праву, но должна при этом служить общему благу. Такие взгляды можно назвать «гуманизмом потребления», обязывающим богатых помогать бедным, а значит, некоторым образом взывающим к общественному перераспределению продуктов.

За все тяготы земной жизни религия обещала людям средневековья счастливую жизнь на небе, в раю. Рай — это главная идея религиозного гуманизма. Но и она обещала спасение только избранным. Даже обитание в раю, этом граде божием, означало, что каждый субъект имел место, назначение, обязанность, цель как часть иерархической структуры космоса¹⁷.

Церковные авторы широко использовали также первобытнообщинные представления о «золотом веке», начиная с пророчеств Исайи о царстве мира, которые рассматривают как хилиастические. В других случаях лучшую жизнь относили к далекому прошлому, к времени до грехопадения человека. Таким образом, учения о существовании общества без частной собственности, сословий и власти проникали даже в среду господствующего класса¹⁸. Нередко средневековые писатели создавали картины «золотого века» по образцу античных авторов. Например, Косма,

настоятель собора в Праге (XII в.), описывал примитивно-природное состояние древних богемцев, которые не знали частной собственности.

Помимо этих отголосков народных мечтаний о «золотом веке» создавались собственно феодальные утопии. К их числу можно отнести буквальное истолкование понятия «золотой век», когда, согласно воображению средневековых сочинителей, золото было в изобилии, люди были исключительно богаты и все предметы обихода были сделаны из золота.

Важный аспект официального гуманизма в сфере экономических отношений феодального общества просматривается в стремлении укрепить натуральное хозяйство, ограничивая негативные явления в экономике, вызванные развитием товарного обмена и кредита, — спекуляцию и ростовщичество, т.е. защищая интересы покупателя и должника. Так, Фома Аквинский вслед за Аристотелем осуждал наживу. При зле, неизбежном в несовершенном мире, наилучшее, что люди способны сделать, считал он, это применить к миру торговли такие принципы, которые принудили бы ее служить добру¹⁹. В осуждении спекулятивной торговли и ростовщического процента средневековые правоведы, теологи и философы опирались на понятие справедливости (*justitia*). Таким образом, им был свойствен этический подход к экономическим явлениям, что, по словам В.И.Ленина, вообще характерно для средних веков²⁰. Понятие справедливости было одним из господствующих принципов средних веков и иногда трактовалось в гуманистическом смысле. Содержание его было очень широким и касалось многих сторон жизни. Ввиду этого позволительно считать его основополагающим понятием гуманизма в официальной, церковно-феодальной идеологии.

Понятие справедливости применялось в двух значениях. Во-первых, справедливости придавали теологический, религиозно-идеалистический смысл высшей, божественной реальности, с которой соотнобразовалась земная, человеческая справедливость. Теологическое понимание справедливости было личностно-психологическим по своему содержанию, ибо означало личную праведность, поведение, приятное богу, святость и т.п.²¹ По определению Ансельма Кентерберийского, «справедливость есть праведность воли (*rectitudo voluntas*), которая соблюдается ради ее самой».

Во-вторых, средневековые пользовались античным понятием справедливости, которое было социально ориентированным. В

XII и XIII вв. была воспринята Цицеронова формулировка справедливости из трактата «De inventione rhetorica»: справедливость — это значит воздавать каждому по заслугам, в то же время оберегая общую пользу. Популярны были также компромиссные синтетические определения, в которых смешивались теологические и социальные элементы и строилась целая иерархия справедливостей. По мнению Дж.У.Болдуина, именно социально ориентированные определения справедливости создавали возможность практического применения этических положений в области экономики²². И он же пишет, что по отношению к средним векам трудно говорить о гуманизме в силу таких порядков, при которых не было места социальной справедливости²³. Точнее говоря, требование справедливости — в отношениях между людьми обесценивалось признанием незыблемости феодальной иерархии, вследствие чего справедливость подгоняли к социальному положению человека²⁴. Например, согласно средневековым воззрениям, труд вознаграждался в зависимости от положения работника в социальной иерархии, которая была божественно предопределена: принцип «распределяющей справедливости» (Фома Аквинский).

Первым и главным следствием распространения понятия справедливости на экономику стала концепция справедливой цены. Автор исследования по этому вопросу, Дж. У. Болдуин пишет, что начиная с XII столетия «мыслители средних веков усвоили термин *justum pretium*... и расширили его значение до того, что выражение сделалось правовым девизом, моральным императивом и экономической доктриной»²⁵. Средневековых авторов интересовало то, какие цены являются нравственными. Вопрос решался на основе понятия «обменивающей (*commutativa*) справедливости», согласно которой при обмене товарами и услугами должно соблюдаться равенство. Оно имеет место тогда, когда цена товара соответствует его стоимости. На эквивалентности цены и стоимости товара настаивали теологи и философы периода расцвета схоластики, в частности Фома Аквинский. Отсюда следовало осуждение тех, кто продает выше «надлежащей цены» (*debitum precium*).

Установление справедливой цены было актом гуманизма уже в том смысле, что отвечало прежде всего интересам мелких товаропроизводителей²⁶.

Наиболее гуманным моментом теории справедливой цены было ее понимание как компенсации за труд, ибо это объективная мера, в отличие от спроса, которым мерил цену Аристотель. По

замечанию Ф.Б.Артца, вместе с представлением о справедливой цене возникло положение о справедливой заработной плате, которая должна обеспечить рабочему приличную жизнь соответственно его положению. Фома Аквинский полагал, что вознаграждение рабочего должно измеряться мерой его потребностей, а не рыночной ценой его продукта²⁷.

Средствами, с помощью которых средневековые правоведы и философы хотели заставить торговцев продавать товары по справедливой цене, были этический анализ доходов и выяснение моральной позиции купца. Получение прибыли за счет разницы между покупными и продажными ценами признавалось безнравственным, если мотивом была жадность (*cupiditas*). Греховным считался доход, когда продающий скрывал дефекты вещи либо скупал товары с целью торговать ими по монопольной, т.е. более высокой, чем при свободной конкуренции цене. В итоге критерием нравственности торговой сделки стал размер дохода купца. Она признавалась нравственной в случае умеренной прибыли (*lucrum moderatum*).

Контроль за соблюдением справедливой цены и меры дохода осуществляла церковь. В римском и каноническом праве в течение средних веков цена товара и доход купца определялись по *arbitrium boni viri*. В качестве *bonus vir* выступал священник либо епископ. Не надо много говорить о зыбкости, субъективности этого решения, а значит и зыбкости экономического гуманизма церкви. Не случайно церковные юристы осуждали спекуляцию как намерение, но не как действительную продажу по высоким ценам в период нехватки продуктов, так как высокая цена в это время признавалась обычной, т.е. справедливой ценой. Спекулятивный умысел осуждался на церковном суде чести (*jus poli*), который ограничивался просто исповедью, поскольку намерения относили исключительно к связям между индивидом и Богом.

Богословы ставили вопрос о праве государственной власти регулировать цены, т.е. устанавливать справедливые цены. Эти призывы находили известный отклик в законодательной практике. Осуществлялось ценорегулирование основных продуктов с целью защиты покупателей от грабежа торговцев. Защита от дискриминации в области цен обеспечивалась путешественникам и чужеземцам.

Другой важной экономико-моральной проблемой средневековья, при решении которой применялось понятие справедливости, была проблема ростовщичества. Дж. Т.Нунан, автор большо-

го исследования по названному вопросу, считает главным интеллектуальным предприятием схоластов в экономике анализ требований справедливости в кредитных операциях, центральных для коммерческой жизни²⁸. Подход схоластов — Фомы Аквинского, Бонавентуры и др. к ростовщичеству базировался на каноническом праве, которое рассматривало ростовщичество как тяжкий грех. Нунан отмечает, что особенностью схоластического исследования ростовщичества было обращение к разуму, природе человека и к природе вещей²⁹.

Ростовщичество было объявлено постыдной наживой (*Tuque iucum*), и духовенству запрещалось им заниматься. Отчасти меры против ростовщиков применяли и государственные власти. Однако существовали способы, позволявшие обходить этот запрет, ибо в теориях схоластов предусматривались разного рода исключения. Например, наряду с положением, что деньги нельзя продавать, т.е. получать процент за заем, допускалось, что может быть продано право на взимание долга (*census*). Известную лепту в практику средневекового экономического гуманизма вносила борьба с порчей монеты, совершаемой государствами и наносившей ущерб населению. Первыми выступили по этому вопросу Филипп Дюбуа и Николай Орезм (XIV в.)³⁰.

«Политический» гуманизм

Экономический гуманизм средневековья, о котором мы рассказали, тесно переплетался с «политическим гуманизмом». Этим термином пользуется Г.Лей³¹.

Экономическая борьба крестьян против феодалов переросла в недовольство государственной властью, королевскими чиновниками и судами. Средневековые города тоже выступали против власти феодальных сеньоров, добивались самоуправления и демократии. Так появились вольные города, городские коммуны. Энгельс писал: «Города, бывшие сами республиками... своими нападениями на папство впервые выразили в общей форме то положение, что нормальной формой господства буржуазии является республика»³². Горожане были заинтересованы также в ликвидации феодальной раздробленности и содействовали централизаторской политике королевской власти.

Знаменем антифеодальных восстаний часто бывали мечтания о справедливом правителе. Крестьяне мечтали о мужицком короле, который бы правил народом без посредства знати и су-

дейских и в его (народа) интересах. В народных представлениях о добром короле ключевым моментом была именно его справедливость и благожелательность, а вовсе не харизма могущественного покровителя. Добрый король наделяется благородством, а злой король — магической силой³⁵. Крестьяне верили, что достаточно информировать короля о плохом обращении с ними, чтобы он прекратил это. Отсюда соответствующее поведение восставших крестьян, их петиции. Вера в короля является характерной чертой народных воззрений средневековья.

Размышления на тему благородного правителя были весьма распространены как в католической Европе (Джон Солсберийский, Фома Аквинский, Оккам), так и в Византии³⁴.

Гуманизм народа нашел выражение в стремлениях к миру, что шло вразрез с воинственными настроениями феодалов. Катары считали войну и убийства «ржавчиной души»³⁵. В поэме Ленгленда изображено счастливое общество, в котором будут править Разум и Любовь. Одним из воплощений Любви является Мир. Будут осуждены все, кто носит кинжал. Аналогичные высказывания находим и в поэме Низами.

На основе народного гуманизма формировались гуманистические социально-политические теории. Ф.Б.Артц пишет об истоках трактата Марсилия Падуанского: «он черпает из опыта североитальянских коммун; он знал их борьбу за достижение самоуправления и трудности, воздвигнутые на их пути вмешательством императоров и пап»³⁶.

Одной из самых актуальных проблем средневековой политики, в решении которой можно видеть следы политического гуманизма, была защита суверенитета светской власти от поползновения церкви, папства. Трактат Марсилия Падуанского «Защитник мира» особенно выделяется в этом отношении. Его отличает стремление противостоять церковному гнету в различных сторонах жизни общества и государства. Мир внутри государства можно обеспечить только при уничтожении самостоятельной политической роли церкви и ее подчинении светской власти. Артц следующим образом оценивает труд Марсилия: «Дух секуляризации, который должен освободить государство от клерикального вмешательства, его вера, что государство само по себе есть *societas perfecta*, имеющая внутри себя все средства хорошей жизни, создает его сочинению уникальное положение в средневековой политической литературе»³⁷.

Второе направление развития средневекового политического гуманизма связано с формированием в Западной Европе парламентских институтов, демократизма.

До провозглашения республик было еще далеко, хотя отдельные мыслители высказывали республиканские идеи. Но уже были сделаны первые шаги в ограничении монархии, или, как пишет Д.Хокинс, открылась возможность поставить вопрос о пределах политической власти³⁸. Выдающиеся политические писатели XIV в. Марсилий Падуанский, Жан Жанден, Вильям Оккам явились провозвестниками буржуазной демократии. В качестве главных идей их политического гуманизма надо назвать, во-первых, некий прообраз теории общественного договора, учение о народном происхождении государственной власти, об избрании народом правителя; далее, разделение законодательной и исполнительной власти и положение о том, что принятие законов находится в компетенции народа (правда, законы принимают лучшие люди (*pars valentior*), но при участии низших слоев (*mechanici*); наконец, требование к властителю править согласно воле подданных и идею о необходимости контролировать исполнительную власть. По вполне понятным причинам наиболее определенно такого рода мысли высказывались английскими политическими писателями. Дж.Фортескью (XV в.) в трактатах «Управление Англией» и «Хвала английскому закону» пишет, что король получает власть волей народа и его полномочия ограничены. Он не может изменять законы к своему удовольствию, ибо «правит своим народом не только вследствие самодержавной (*royall*) власти, но и данной обществом (*politique*)»³⁹.

Время церковных соборов XV в. Арцц оценивает как время зарождения современного либерализма, так как началось публичное обсуждение ценностей конституционализма в противоположность абсолютизму. По его мнению, от церковных соборов XV в. идет прямая дорога к 1688, 1776 и 1789 гг.⁴⁰ Средневековые авторы, писавшие по вопросам политики, уделяли большое внимание одной из важнейших проблем гуманизма — вопросу о войне и мире. В духе христианского осуждения насилия они проповедовали обуздание войн. О подчинении военного искусства гуманным целям защиты говорил аверроист Бозций Дакийский. Особенно же интересно и современно высказывался по вопросам мира П.Дюбуа (XIV в.) (правда, речь шла о мире только между европейцами): чтобы положить конец феодальным войнам, Дюбуа предлагал заключить вечный мир и создать лигу нобилей и клири-

ков, которая применяла бы экономический бойкот и даже силу для поддержания мира. Споры между монархами должен улаживать международный суд.

Этико-антропологическая сторона гуманизма

От социального гуманизма перейдем к личностному аспекту гуманизма, к гуманистической антропологии. Гуманизм действительно начинается с интереса к человеку и всему человеческому, но не сводится к этому. Гуманизм — это особый подход к человеку, важное место в котором занимает положение о суверенности личности. Вопреки расхожим мнениям, будто средневековые авторы только и были заняты тем, что принижали человека, надо сказать, что христианство, со своей, конечно, точки зрения, ценило человеческую личность. Фома Аквинский, например, рассматривал личность как цель, которой должно служить общество; личность не должна приноситься в жертву обществу.

Выше уже было упомянуто, что средневековью также известен традиционный принцип гуманизма — принцип достоинства человека (*dignitas hominis*). Э.Гарен отмечает наличие в патристике таких идей гуманизма, как центральное положение (*medietas*) человека в мире, его могущество и свобода⁴¹. Средневековые философы, начиная с Эригены, следуют в этом патристике и высоко ставят человека. Для Эригены человек есть абсолютный синтез (*omnium conclusio*). Он — единство всех творений; интеллект, чувство, жизнь и тело. Как интеллект он равен ангелам; как тело равен неодушевленной материи; как чувство и жизнь он равен растениям и животным, которые являются промежуточными по достоинству⁴². К теме *dignitas* обращался папа Иннокентий III (XII в.): «Милостью божией я описал достоинство человеческой природы (*dignitatem humane nature*), поскольку вследствие одного она презирается, а вследствие иного она, презренная, возвышается»⁴³.

Особенно были склонны возвышать человека, разумеется, по-своему, спиритуалистически, мистики. В рассуждении о созерцании как согласии двух волей, человека и Бога, Бернар Клервоский говорил, что это согласие столь совершенно, что душа и Бог становятся одним духом. Душа, которая была рабом Божиим за страх, работником Бога за совесть, учеником Божиим через милосердие и сыном Божиим через любовь, ныне становится невестой Божией через созерцание⁴⁴. Вообще положение об отсутствии

противоположности между Богом и человеком, о любви между ними, о их единственности, равенстве и т.п. было характерно для схоластической философии.

Однако теоретические размышления схоластов о достоинстве человека не находили соответствия в реальной жизни. Феодализм далеко не способствовал их практическому осуществлению. Да и религиозная постановка вопроса этому противодействовала. Можно вспомнить об обсуждении церковью греха гордости, под который она подгоняла и стремление народа добиться уважения.

Действительность была такова, что бедняк, неимущий не имел права на уважение. Людям из народа самим приходилось защищать чувство личного достоинства и давать отпор оскорблениям со стороны власть имущих. В своей массе крестьянство не соглашалось и с церковным положением о том, что бедность является достоинством. Росту самосознания народа способствовало понимание важной роли крестьянского труда в обществе.

Таким образом, налицо расхождение между философско-теологическими учениями о достоинстве человека и реальным отношением к народным массам при феодализме.

Непременный момент всякого гуманизма — любовь к человеку. Средневековые проповедовало ее в виде христианской любви к ближнему. Разные средневековые писатели так или иначе говорили о милосердии и любви. Вместе с тем имели место и некоторые ограничения в проявлении милосердия, как, например, у Бернара Клервоского, который ставил любовь к людям в зависимость от их смирения. Наиболее сильной стороной средневековых учений о милосердии было то, что их творцы требовали активного милосердия, милосердия через противодействие злу (Эккарт), через добрые дела (Абеляр, Бернар Клервоский). Очень интересно это выражено у Бернара. По Бернару, в природном состоянии мы любим единственно самих себя. Затем наше природное себялюбие под влиянием смирения и добрых дел превращается в любовь к ближнему. Любовь к ближнему есть сочувствие (*compassio*).

Важным показателем гуманности общества является забота о больных, стариках, детях, женщинах. С.К.Сатыбекова отмечает у Фараби мысли о том, что заботы достойны и те члены общества — старики, калеки, — которые и не выполняют полезных общественных функций⁴⁵. Забота о вдовах и сиротах как *miserabiles personae* входила в сферу внимания духовенства. Нередко средне-

вековые писатели (Фома Аквинский, П.Дюбуа и др.) защищали интересы женщин, признавали их равенство с мужчиной. Но при всем том средневековый гуманизм был гуманизмом абстрактным и созерцательным. Его рассуждения о любви к людям не были социально, классово ориентированы, не призывали оказывать милосердие прежде всего тем, кто в нем нуждался по своему социальному положению, т.е. низам общества.

Иной гуманизм, любовь и сострадание преимущественно к нуждающимся и беднякам мы встречаем в деятельности народных религиозных сект, в частности бегардов и бегинок.

Одной из важнейших проблем гуманизма, проблемы свободы мы уже касались в социальном, политико-юридическом аспекте. Теперь обратимся к ней в философско-антропологическом аспекте, в котором она выступает как проблема свободы воли, свободы выбора и принятия решения.

И христианские, и мусульманские философы признавали свободу воли, которая делает человека равным богу. Представления о чуть ли не безграничной свободе человека были весьма популярны в среде народных ересей (ереси «свободного духа»). Фараби даже видел в свободе проявление подлинной природы человека. Но, как считает Г.Лей, схоласты так и не определили конкретно, на что же направлена воля⁴⁶. Одни говорили — на добро, другие связывали с ней греховные деяния.

Реальное гуманное следствие, которое вытекало из признания свободы воли, — это толерантность. Конечно, этот принцип выдвигали передовые мыслители средневековья. Требование веротерпимости теснейшим образом связано с признанием равенства различных религий, и в частности с признанием права евреев, жестоко преследуемых в средние века, на отправление своего культа. В конечном счете толерантность означала уважение прав всех народов и утверждение их равенства, это звучит весьма гуманно.

Напротив, в ортодоксальной философско-теологической литературе свобода была весьма условна, ибо совмещалась с божественным предвидением, предопределением и благодатью. А идея бога, по словам В.И.Ленина, — это «идея рабства (худшего, безысходного рабства)»⁴⁷. И именно так, в духе религиозного рабства человека решали вопрос многие виднейшие писатели западного и восточного христианства: Ансельм, Бернар, Фома и др. У Бернара Клервоского даже есть сочинение, названное «Благодать и свободный выбор», в котором он отрицает равную воз-

возможность выбирать между добром и злом и считает, что человек неизбежно выбирает добро или зло в зависимости от того, наделяет его Бог благодатью или нет, т.е. дарование благодати детерминирует выбор⁴⁸.

Средневековые нередко противопоставляют Ренессансу на том основании, что оно проповедовало бедность, умерщвление плоти, аскетизм. На деле же различие между этими эпохами относительно. Отношение людей средневековья к богатству и телесным удовольствиям не было сугубо отрицательным. Христианский аскет не отворачивался от мира. У него не было брезгливости к телу. Практика монашеского быта показывает, что он был далек от анахоретски-созерцательного идеала⁴⁹. Крестьяне — весьма религиозный слой феодального общества — ценили земную жизнь и в меру своих возможностей старались воспользоваться ее благами. Как правило, они были сторонниками умеренности, которая отнюдь не перерастала в постничество⁵⁰.

Энгельс писал о свойственном арабам жизнерадостном свободомыслии, которое перешло к романским народам⁵¹. Действительно, Фараби сочувственно относился к морали эпикурейцев. Многие философы христианского Запада и Востока не считали плотские удовольствия грехом (Абеляр), не считали тело злым началом в человеке (Палама, Плифон). В еще большей мере «жизнерадостное свободомыслие» дает о себе знать в светской литературе, в творчестве вагантов, например, в поэме Руставели⁵² и т.д.

Гуманизм реальный и иллюзорный

Ввиду того, что в эпоху средневековья господствующим было религиозное мировоззрение, которое вторгалось во все стороны жизни общества: в политику, юриспруденцию и т.д., так что «классовая борьба протекала тогда под знаком религии»⁵³, средневековый гуманизм, как официальный, так и народный, имел религиозную форму выражения. Официальный гуманизм в основном совпадал с положениями ортодоксальной религии, а народные гуманистические представления, как правило, облекались в форму ересей.

Кроме того, гуманистические идеи в средние века имели вид утопий, так как люди еще не ведали реальных путей преобразования общества. Творцами утопий были преимущественно крестьянские идеологи. Об этом свидетельствует то, что страна грез

обычно располагалась в сельской местности⁵⁴. Но и в отношении плебеев следует сказать то же самое. Ф.Энгельс указывал, что плебеи, стоявшие вне официального общества, должны были, по крайней мере в мечтах, выйти за его пределы. Это стремление выйти за пределы не только настоящего, но и будущего могло быть лишь фантастическим⁵⁵.

Религиозность и утопичность средневекового гуманизма вовсе не означали его абсолютной иллюзорности, отсутствия в нем каких-либо реалистических черт. Религиозность в разной мере выражалась в официальном и народном гуманизме, т.е. зависела от его классовой направленности. Очень верное положение на этот счет приводится в книге Е.В.Гутновой: «религиозная форма мышления сама по себе не может служить критерием оценки реакционности или прогрессивности тех или иных идей в средневековом обществе. Очевидно, таким критерием может быть в первую очередь конкретная интерпретация этих религиозных идей и их соотношение с господствующей, религиозной же идеологией»⁵⁶. Используя мысль Ш.В.Хидашели о средневековом гуманизме как решении проблемы отношения небесного к земному⁵⁷, можно сказать, что степень религиозности средневекового гуманизма выражается в том, на что были ориентированы его ценности: на небесный или земной мир.

Официальный, церковно-феодальный гуманизм ориентировал человека преимущественно на мир небесный. Он отрывал гуманистические идеалы от реальной жизни, в результате чего последние приобретали трансцендентный характер, становились иллюзорными. Уже Фараби говорил, что религия считает допустимым вести человека к счастью путем лжи и обмана.

По этому поводу можно приводить много высказываний средневековых мыслителей о спасении людей как последствии инкарнации Слова, о личном бессмертии, о небесном рае и тому подобных чисто иллюзорных идеалах. Например, рассуждения о блаженстве тела могли иметь религиозно-фантастический характер. Так, Бернар Клервоский понимал под блаженством тела его бессмертие, бесстрастность, легкость и красоту.

Когда церковь вещала о рае, который существовал на земле до грехопадения, она всячески отодвигала и отдаляла его возвращение. Согласно ее учению, подобный рай может опять возникнуть на этой земле в конце света, но это время лежит далеко впереди, и не в силах человека ускорить его приход либо участвовать в нем. Земные несчастья считались результатом перво-

родного греха, т.е. некоторым образом врожденными для человеческого общества, и не могли быть просто элиминированы. Необходимо было «спасение» общества⁵⁸. Человеческую природу в ее нынешнем состоянии объявляли неспособной достичь царства божиего⁵⁹. В связи с этим вполне справедливо мнение, что христианскую антропологию отличает мнимый оптимизм и подлинный пессимизм⁶⁰.

Главным же выражением отчуждения и трансцендентности гуманистических идеалов было их опосредование Богом, отнесение их к богу. Это обоснование гуманизма через идею Бога было повсеместным. С ним мы встречаемся у Паламы и Плифона⁶¹. Можно привести и конкретные примеры. Так, жадность осуждали не как человеческий порок, а как нарушение божественного закона, как грех перед Богом. Продажу по несправедливой цене относили к числу «семи смертных грехов», к нарушению четвертой заповеди Моисея — «Не укради». Даже любовь к ближнему приобретала смысл только в свете любви к Богу. Недаром Джон Солсберийский дал следующее определение философа: «Философом является любящий Бога»⁶².

Такой гуманизм не может считаться действительным гуманизмом, поскольку он ставит человека в полную зависимость от Бога. В.И. Ленин подчеркивал, что «идея бога всегда усыпляла и притупляла «социальные чувства»... всегда связывала угнетенные классы верой в божественность угнетателей»⁶³. Резкие оценки религиозного гуманизма мы встречаем и в современной зарубежной литературе. Так, Ж.Лакруа называет обманом понятие интегрального гуманизма у Маритэна⁶⁴.

Если религиозность официального гуманизма мы вправе принимать в большинстве случаев в прямом и полном значении этого понятия, то иным должно быть наше отношение к религиозным чертам народного гуманизма. Религиозность народа отличалась от официальной церковной идеологии. Во-первых, народным массам был присущ инстинктивный реализм здравого смысла. В мировосприятии крестьянства постоянно сталкивались религиозные представления с вполне реалистическим, земным отношением к жизни. Например, крестьянские мечты о лучшей жизни выливались, в духе времени, в поиски святой земли либо в ожидание тысячелетнего царства. Но в области личной морали крестьяне руководствовались не только христианскими категориями «греха» «спасения» и т.п. Их поведение в большей степени определялось

стремлением сохранить высокую репутацию в глазах односельчан⁶⁵.

Народный гуманизм даже в форме религиозной был направлен на земной мир, и в этом заключался его глубинный реализм. Равенство людей перед Богом крестьяне распространяли на земную жизнь. Крестьяне и члены различных еретических сект (амальриканы, бегарды, катары) ожидали земных наград и искали рай на земле, отождествляя небо со счастьем в этом мире, ад же — с несчастьем. Наступление царства божьего на земле табориты относили к самому ближайшему времени, к «нашему времени».

Во-вторых, и это еще важнее, народные религиозные представления были связаны с антифеодальными и антиклерикальными движениями. С именем Бога угнетенные выступали против своих притеснителей⁶⁶. Е.В.Гутнова полагает, что крестьянско-плебейские ереси служили не идеологическому отчуждению масс, а были идеологическим обоснованием активной социально-политической борьбы против существующего строя и его вполне конкретных зол. Религиозная оболочка крестьянских идей не препятствовала их социальной активности⁶⁷. Поэтому в народной религии имели место идеи об изменении существующего положения вещей в гуманном направлении.

Важно отметить, что народ и его идеологи не ограничивались только выдвиганием общественного идеала. Они старались его осуществить, не останавливаясь перед насильственными средствами. Мечтам о тысячелетнем царстве (хилиазм, миллениаризм), выражавшем программу переустройства общества, такие вожди, как Дольчино, Джон Болл, Ганс Бехайм, придавали революционный характер. В отличие от Иоахима Флорского и францисканцев, они не полагались на пассивное ожидание божественного волеизъявления, а призывали к активным насильственным действиям. Это также говорит о реалистичности народного гуманизма. По сравнению с крестьянско-плебейскими ересями бюргерские ереси не были столь радикальны и реалистичны. Им был чужд призыв к революционному насилию. Установление нового порядка они относили к далекому будущему и возлагали на волю Бога⁶⁸, что сближало их с церковной ортодоксией.

Народный реализм оказывал воздействие на идеологию феодального общества, способствовал формированию некоторых черт действительного гуманизма в учениях передовых средневековых мыслителей.

Как считает Ш.В.Хидашели, «задача философии гуманизма состояла в теоретическом обосновании его основной идеи, идеи ценности и значимости земного и человеческого»⁶⁹. С этой точки зрения вполне правомерно говорить о гуманизме Фараби, аверроистов, Эккарта, Плифона и многих других. Фараби связывал достижение счастья с знанием, писал о любви к жизни. Канонисты думали осуществить царство божие на земле. Один из аверроистских тезисов гласил: «Счастье существует в этой жизни, а не в той». Характеризуя взгляды аверроистов, Р.А.Готье употребляет выражение «humanism de terre»⁷⁰. Эккарт признавал человеком лишь того, кто живет земными делами.

Подобные высказывания средневековых философов вполне соответствуют пониманию реального гуманизма как атеистического гуманизма, отбрасывающего Бога и обращающегося к человеку. Как мы видим, его первые ростки пробиваются в эпоху средневековья, а полностью он раскрывается в марксистско-ленинском гуманистическом мировоззрении. Можно согласиться с утверждением, что коммунизм предполагает реальный гуманизм, имея в виду противоположность коммунистической идеологии религии как теоцентрическому мировоззрению. «Как для греческих софистов формула гуманизма была «человек есть мера всех вещей», так для Маркса эта формула такова: высшим благом для человека является человек», — пишет Ж.Лакруа⁷¹. По мнению К.Бриера, само по себе возобновление античных наук и искусств не было принципом Возрождения. Оно скрывало отказ от христианства, отказ от его претензий начинать историю с божественного вмешательства, подчинять нашу автономию провидению, переносить на другого нашу волю и спасение. «Гуманизм есть самодостаточность человека, его истина есть атеизм», — заключает он⁷². Реальный гуманизм отбрасывает дихотомию божественного и человеческого, вечного и временного, небесного и земного⁷³.

Утопичность многих положений средневекового гуманизма не должна закрывать от нас имеющиеся в нем здоровые, реалистические суждения об общественном идеале и путях его достижения. Элементы реализма заметнее в народных средневековых утопиях. Но в любом случае утопиям присуща и иллюзорность. Утопические мечтания о лучшем будущем внутренне противоречивы. П.Тиллих справедливо указывает, что каждая утопия наряду с позитивными имеет и негативные характеристики: истинность, плодотворность, силу и в то же самое время — неистинность, бесполезность и бессилие⁷⁴.

Крайнюю степень утопичности имеют гуманистические мотивы в официальной феодальной идеологии. И обусловлено это, с одной стороны, их церковно-религиозным характером, поскольку религиозная утопия — это предел утопизма, утопизм в квадрате. П.Тиллих пишет, что в религиозных утопиях Ветхого и Нового завета социально-политическое содержание приобретает трансцендентный характер, т.е. в них присутствует божество, нечто выходящее за пределы мира и истории, надприродное, воображаемое. Чем более мистичны религиозные тексты, тем менее реальным является их социально-политическое содержание и тем менее они касаются сущностного бытия человека. На мистической ступени эсхатологии термин «утопия», по его мнению, уже неприемлем⁷⁵.

С другой стороны, иллюзорность феодальных утопий связана с их неимоверно сказочным, безбрежно фантастическим содержанием. Пример такой «сеньориально-феодальной» сказки дает поэма XIII в. «Chanson de Clarisse et Florent», в которой король фей сделал всех баронов богатыми. Обитатели волшебной страны жили в изобилии, избегали всяких раздоров и служили Богу⁷⁶.

В отличие от крайне иллюзорного выражения гуманистических идей в официальной идеологии и феодальных утопиях, народный гуманизм показывает сложно переплетение утопических и реалистических представлений. По классификации Е.В.Гутновой, крестьянские утопии разделяются на сказочные, реалистические и революционные⁷⁷. Притом гуманистические устремления народа сказочны, на наш взгляд, в меньшей степени. Кроме того, народные социальные фантазии порождены не религиозностью масс, а их борьбой за лучшую жизнь, в ходе которой происходит неизбежное «забегание вперед» (такова диалектика этой борьбы!) в желании осуществить социально-экономические преобразования в интересах народа. «Детская болезнь левизны» своего рода — вот причина сказочности гуманизма крестьянской и городской бедноты. Примером такой нетерпеливости в достижении равенства были сказочные, шутовские и карнавальные идеи равенства через перемену социальных ролей, когда смиренные возвышаются, нечестивые унижаются, богатые становятся бедными, низшие — высшими. Реализовывались эти идеи преимущественно во время народных праздников⁷⁸, воскрешая традиции сатурналий.

Тенденция к реализму в народном гуманизме проявлялась в постепенном отходе от религиозных утопий и изживании черт сказочности. В XIII в. появляются народные баллады, отличающиеся от сказки реализмом и жизненностью. Герой баллад — активная личность, которая борется с несправедливостью, тогда как герои сказки пассивны и обращаются за помощью к потусторонним силам⁷⁹. Интересно отметить, что в самом средневековье осознавалась сказочность некоторых утопий, на них создавали пародии⁸⁰. Но при всем том народные утопии не могли, разумеется, выйти за пределы религиозно-мифологического сознания, и для них характерно противоречие реального и фантастического. Это хорошо видно на примере поэмы «Страна Кокейн».

Утопии, возникавшие в среде народа, отличались от религиозных тем, что их пространственно-временные координаты были приближены к земной жизни людей. Страна Кокейн описывается как земной рай, который, по тогдашним поверьям, находился на западе ойкумены. Более того, в поэме подчеркивается, что страна Кокейн прекраснее рая, потому что в ней человек получает удовлетворение самых что ни есть земных потребностей. Даже Н.Фрей, который относит страну Кокейн к чему-то промежуточному между райским и пасторальным идеалом, все же оценивает ее как подлинный идеал⁸¹. Настрои поэмы и ортодоксальных учений о незыблемости феодальных порядков и примирении с действительностью противоположны. Это позволило А.Л.Мортону рассматривать «Страну Кокейн» в качестве «раннего, еще едва заметного предшественника гуманизма — философии буржуазной революции»⁸². Другой характерной особенностью поэмы является то, что жители страны Кокейн пользуются всевозможными благами без затраты каких-либо усилий, безо всякого труда, забот и тревог. В этой свободе от труда, в превознесении отдыха и праздности видна реакция средневековых крестьян на повседневный тяжелый труд, в котором протекала их жизнь. Лучшее будущее в понимании народа исключало нескончаемый тяжелый труд. Конечно, желание достичь благополучия без труда утопично и заставляет обращаться к силе волшебства. Тут налицо иллюзорность гуманистических мечтаний крестьян. Согласно оценке Е.В.Гутновой, в неоднозначном отношении к труду и лени проявлялись два разных аспекта рассмотрения этих вопросов — мечтательно-сказочный и практически-реалистический⁸³.

Антиномия утопии и реализма повсеместно обнаруживается в гуманистических идеалах народных масс, а также и в офици-

альной идеологии. Если в условиях феодализма были утопичны требования имущественного равенства, то более реалистичным было требование юридического равенства сословий. Самыми настоящими политическими утопиями были гуманистические идеи о справедливом государстве и монархе.

Царистские иллюзии разделялись многими вождями народных движений. Примеры — Жакерия и восстание Уота Тайлера. Лишь отдельные выступления народа проходили под лозунгами демократии и республиканизма. Так было у таборитов и симавитов. Их политический гуманизм можно считать поэтому уже значительно более реалистическим.

Вопрос о справедливой власти решался средневековыми философами также в манере гуманистической утопии, противопоставляющий тирану справедливого правителя, который повинуется законам, советуется с первыми людьми своего королевства и наблюдает общее благо. Выходом за пределы утопии было допущение низложения тирана, правда, с многочисленными оговорками.

Предпринятая нами попытка создать представление о средневековом гуманизме показывает, что история гуманизма в средние века является сложным переплетением, взаимодействием и противоборством иллюзорного церковно-феодалного гуманизма и реального народного и светского гуманизма. Это, пожалуй, главная закономерность истории гуманизма средневековья, в которой отразилась классовая и идеологическая борьба в феодальном обществе, борьба между народом и феодалами, материализмом и идеализмом.

Примечания

¹ *Renucci P.* L'aventure de l'humanisme europeen au Moyen-Age (IV-XIV siecle). P., 1953. P.171.

² *Sozzi L.* La "dignitas hominis" dans la litterature francaise de la Renaissance // *Humanism in France...* P.176.

³ Там же. С.180.

⁴ *Юсев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 109.

⁵ *Polak F.L.* Utopia and cultural renewal // *Utopias and utopian thought...* P. 289.

⁶ *Юсев А. Ф.* Эстетика Возрождения. С.204-205.

⁷ *Лей Г.* Очерк истории средневекового материализма. М., 1962. С.427.

⁸ *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т.20 С.107.

- ¹⁰ Ленин В.И. Сила и слабость русской революции // Полн. собр. соч. Т.15. С.226-227; Аграрная программа социал-демократии в первой русской революции 1905—1907 годов // Полн. собр. соч. Т.16. С.213
- ¹¹ Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.7. С.362.
- ¹² Мустафаев Д. Природа социальных утопий стран Ближнего Востока // Вопр. философии. 1968. № 8. С.124.
- ¹³ Graus F. Social utopias in the Middle Ages // Past and Present. 1967. № 38. P.6.
- ¹⁴ Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.7. С.377—378.
- ¹⁵ Косминский Е.А. Исследования по аграрной истории Англии XIII в. М.: Л., 1947. С. 404—410.
- ¹⁶ История средних веков. М., 1938. Т.1. С. 344—345.
- ¹⁷ Сатыбекова С.К. Гуманизм аль-Фараби. Алма-Ата. 1975 С.87
- ¹⁸ Mumford L. Utopia, the city and machin // Utopias and utopian thought... P.14.
- ¹⁹ Мортон А.Т. Английская утопия. М., 1956. С. 27.
- ²⁰ Artz F. B. The mind of the Middle Ages. N.Y., 1959. P.291.
- ²¹ Ленин В.И. Еще одно уничтожение социализма // Полн. собр. соч. Т.25. С.36.
- ²² Baldwin J. W. The medieval theories of the just price // Transactions of the American philosophical society. 1959. Vol. 49. Pt.4. P.59.
- ²³ Там же. С.60.
- ²⁴ Там же. С.7.
- ²⁵ Artz F.B. The mind of the Middle Ages. P.290-291.
- ²⁶ Baldwin J.W. The medieval theories of the just price. P.8.
- ²⁷ Косминский Е.А. Исследования по аграрной истории Англии XIII в. С.347.
- ²⁸ Artz F.B. The mind of the Middle Ages. P.293.
- ²⁹ Noonan J. T. The scholastic analysis of usury. Cambridge: Massachusetts. 1957. P.7.
- ³⁰ Там же. С.3—5. 193—195.
- ³¹ Святловский В.В. Очерки по истории экономических воззрений на Западе и в России. СПб., 1913. Ч.1. С.112.
- ³² Лей Г. Очерк истории средневекового материализма. С.515
- ³³ Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.7. С.362.
- ³⁴ Graus F. Social utopias in the Middle Ages. P.16.

- ³⁴ *Медведев И.П.* Византийский гуманизм XIV—XV вв. Л., 1976. С.137—138.
- ³⁵ *Святловский В.В.* История социализма. Пг., 1924. С.59
- ³⁶ *Artz F.B.* The mind of the Middle Ages. P.298.
- ³⁷ Там же. С.300.
- ³⁸ *Hawkins D.J. B.* A sketch of medieval philosophy. N.Y., 1949. P.71.
- ³⁹ *Artz F.B.* The mind of the Middle Ages. P.304.
- ⁴⁰ Там же. С.303—304.
- ⁴¹ *Sozzi L.* La "dignitas hominis" dans la literature francaise de la Renaissance // *Humanism in France...* P.179.
- ⁴² *Burch G.* Early medieval philosophy. N.Y., 1951. P.20—21.
- ⁴³ *Sozzi L.* La "dignitas hominis" dans la literature francaise de la Renaissance // *Humanism in France...* P.177.
- ⁴⁴ *Burch G.* Early medieval philosophy. N.Y., 1951. P. 98.
- ⁴⁵ *Сатыбекова С.К.* Гуманизм аль-Фараби. Алма-Ата, 1975. С.134.
- ⁴⁶ *Лей Г.* Очерк истории средневекового материализма. М., 1962. С.400.
- ⁴⁷ *Ленин В.И.* А.М.Горькому // Полн.собр.соч. Т.48. С.232.
- ⁴⁸ *Burch G.* Early medieval philosophy. N.Y., 1951. P. 90—93/
- ⁴⁹ *Медведев И.П.* Византийский гуманизм XIV-XV вв. С.75.
- ⁵⁰ *Гутнова Е.В.* Классовая борьба и общественное сознание крестьянства в средневековой Западной Европе (XI—XII вв.). М., 1984. С.132, 279, 296—297.
- ⁵¹ *Энгельс Ф.* Диалектика природы // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т.20. С.346.
- ⁵² *Хидашели III.В.* Руставели как мыслитель и гуманист // *Вопр. философии.* 1966. № 9. С.70.73.
- ⁵³ *Энгельс Ф.* Крестьянская война в Германии // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч.2-е изд. Т.7. С.360—361.
- ⁵⁴ *Graus F.* Social utopias in the Middle Ages. P. 18—19.
- ⁵⁵ *Энгельс Ф.* Крестьянская война в Германии // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч.2-е изд. Т.7. С.363.
- ⁵⁶ *Гутнова Е.В.* Классовая борьба и общественное сознание крестьянства в средневековой Западной Европе (XI—XII вв.). С.267.
- ⁵⁷ *Хидашели III.В.* Руставели как мыслитель и гуманист. С.69, 71.
- ⁵⁸ *Graus F.* Social utopias in the Middle Ages. P.4—6ю
- ⁵⁹ *Frye N.* Varieties of literary utopias // *Utopias and utopian thought.* Cambridge. 1966. P.34.
- ⁶⁰ *Джохадзе Д.В., Стыжкин И.П.* Введение в историю западноевропейской средневековой философии. Тбилиси. 1981. С.287.
- ⁶¹ *Медведев И.П.* Византийский гуманизм XIV—XV вв. С.90, 92, 97.

- ⁶² Burch G.B. Early medieval philosophy. P.120.
- ⁶³ Ленин В.И. А.М.Горькому // Полн.собр.соч. Т.48. С.232.
- ⁶⁴ Lacroix J. L'humanisme de Marx selon Adam Schaff // Revue internationale de philosophie... P.381.
- ⁶⁵ Гутнова Е.В. Классовая борьба и общественное сознание крестьянства в средневековой Западной Европе (XI—XII вв.). С. 277, 279, 284.
- ⁶⁶ Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 7. С.361, 385; Ленин В.И. А.М.Горькому // Полн.собр.соч. Т.48. С.232.
- ⁶⁷ Гутнова Е.В. Классовая борьба и общественное сознание крестьянства в средневековой Западной Европе (XI—XII вв.). С.267.
- ⁶⁸ Там же. С.264.
- ⁶⁹ Bruaire C. L'enjeu metaphysique de la crise de l'humanisme // Revue internationale de philosophie. 1968. Fasc. 3—4. N 85—86. P. 71.
- ⁷⁰ Яей I. Очерк истории средневекового материализма. С.259.
- ⁷¹ Lacroix J. L'umanisme de Marx selon Adam Schaff. P.381.
- ⁷² Bruaire C. L'enjeu metaphysique de la crise de l'humanisme. P.277.
- ⁷³ Edel A. Where is the crisis in humanism? // Revue internationale de philosophie... P. 287.
- ⁷⁴ Tillich P. Critique and justification of utopia // Utopias and utopian thought... P.304.
- ⁷⁵ Там же. С. 303—304.
- ⁷⁶ Святловский В.В. История социализма. С.9—10.
- ⁷⁷ Гутнова Е.В. Классовая борьба и общественное сознание крестьянства в средневековой Западной Европе (XI—XII вв.). С.322—324.
- ⁷⁸ Мортон А.Т. Английская утопия. М., 1956. С.29.
- ⁷⁹ Гутнова Е.В. Классовая борьба и общественное сознание крестьянства в средневековой Западной Европе (XI—XII вв.). С.285—286.
- ⁸⁰ Graus F. Social utopias in the Middle Ages. P.17—18.
- ⁸¹ Frye N. Varieties of literary utopias. P.41—42.
- ⁸² Мортон А.Т. Английская утопия. С.44.
- ⁸³ Гутнова Е.В. Классовая борьба и общественное сознание крестьянства в средневековой Западной Европе (XI—XII вв.). С.294.

ТЕЛЕСНЫЙ СИМВОЛИЗМ «ДРЕВНЕГО БЛАГОЧЕСТИЯ» И ПРОБЛЕМА ОТЧУЖДЕНИЯ

Древнее благочестие — это ветвь православия, которая в XVII веке обособляется в движении раскола церкви. Это народно-демократическое начало в православии, противостоящее попыткам официальной иерархии встать над общинами верующих (и над государством). Движение раскола имеет сложную историю, включающую теологические, политические, психологические стороны. В данной статье мы остановимся на вопросе о том, как в работах протопопа Аввакума Петрова осознавалась проблематика отчуждения¹.

Понятие отчуждения применимо не только для характеристики экономических и политических процессов. Более широкое рассмотрение этого феномена затрагивает диалектику «своего — иного», потенциальной и актуальной человечности. Суть отчуждения обычно усматривают в том, что в ходе формирования человеческого мира происходит «обесчеловечивание» человека. В отчуждении есть и другая сторона — человек может «обезмиривать» мир, полагать себя вне мира, вне этого псевдо-, квази- или антимира.

Религиозному сознанию диалектика «своего — иного» раскрывается через идеи, имеющие духовно-практический характер. Это прежде всего идея Бога в единстве его трех ипостасей, идея человека в единстве тела, души, духа, идея грехопадения, отпадения человека от Бога, идея воплощения Бога в человеке, идея спасения, т.е. преодоления отпавшего, отчужденного состояния. Человечество никогда не создало бы идеи Бога, если бы этот Бог как фантастически отображенное предназначение человечества уже не содержался в самом человечестве. Создание Бога и вера в него породили новое человечество. без появления христианского человека не было бы и современного, весьма от христианства далекого.

Эта мировая религия имеет детально разработанную концепцию спасения, однако на протяжении всей ее истории она знала глубокие мировоззренческие кризисы, не только внедряла концепцию в жизнь, но сомневалась и колебалась в оценке ее истинности. За идеями, которые напряженно обсуждались в ходе

религиозных исканий, стоит реальная жизнь человека, устремленная к Человечеству. Общественный идеал, стоящий за этими исканиями, был нередко весьма зашифрован. Обсуждение этих проблем, прежде всего проблемы «своего — чужого», осуществлялось в символическом плане. Создание символов и их интерпретация никогда не являются произвольными. За символами стоят не просто понятия человека о мире, но невольные самораскрытия человека в мире. К числу таких наиболее фундаментальных символов относится человеческое тело. Многочисленные исследования показывают, что именно тело выступает средством, позволяющим индивиду категоризовать пространство (физическое, социальное, феноменальное), служит основой для систем счета и выступает средством коммуникации (речь, мимика, взгляд, поза), выступает прообразом для иерархии ценностей, позволяет занять позицию (смысловую), без которой не было бы сознания. Тело оказывается ближайшим инструментом для манифестирования мира как своего, позволяет объявить мир своим или чужим, позволяет быть причастным миру или же полагать себя вне мира.

Средневековье — это исключительно символическая эпоха, когда мир воспринимался как книга, написанная творцом. Символы этой эпохи — не предметные изображения того, что есть. К реальному плану явно добавлялся нормативный план. Породив дошедшую до нас триаду в понимании человека как единства тела, души и духа, религиозные мыслители вовсе не строили позитивных понятий в духе современной науки, они исходили из мифологем предыдущих эпох, на которые наслаивались новые. Споры в раннем христианстве о природе воскресения — с телом или чисто спиритуально, с прежним телом либо же с телом обновленным — не случайны, и предмет этих споров не произволен. За этим телесным символизмом — реальные проблемы связи общего и единичного. Тело всегда отождествлялось с общим, дух же с единичным. Усиление символов тела совпадало с задачей подчинения индивидуального общему, в это время в социуме доминируют настроения смирения перед общим (будь то христианская церковь или христианское государство). Усиление символов духа было знаком отпадения единичного, спиритуалистическая тенденция сопровождает настроения бунта и непокорности².

Тело, как оно фигурирует в культуре, это не просто образ некоторого натурального объекта. Это символ, архетип, через который человек дан миру. Переживая свою близость миру или

переживая свою отчужденность от него, декларативно подчеркивая эту отчужденность, человек делает это прежде всего посредством *архетипа тела*. Телесный символизм — это индикатор, раскрывающий ситуацию «свое — чужое». Делая упор на символах тела, усиливая телесный символизм, раннее христианство стремилось подчинить индивидуальное общему. В посланиях ап. Павла подчеркивается телесное воплощение Христа, телесные страдания, телесное воскресение. Спиритуалистические тенденции, упор на символах души и духа, отрицание тела, ярко выраженный аскетизм характеризуют бунт индивидуального против общего. Таковы еретические движения типа арианства.

За вопросом о природе Троицы — отношении Отца, Сына и Святого Духа, единства Отца и Сына, природе богочеловека, его земной жизни, смерти и воскресении к вечной жизни, как они обсуждались в IV веке, стояли реальные земные проблемы. Какова природа власти императора Константина? Наместник Христа может быть разным в зависимости от того, как будет истолковано присутствие Отца в Сыне. Одно дело, когда власть и слава Бога полностью присутствуют у Сына, и другое дело, когда Сын не знает Отца. Политической централизации и теологической формализации противостоят еретические ветвления. Арианство отрицает, что Бог воплощен в Христе, если перевести теологию на язык политики, то обнаруживается установка на отпадение от устанавливаемых социальных форм.

Для понимания телесного символизма, как он отразился в менталитете русского средневековья, нужно понимать, что этот символизм складывался под влиянием двух языковых стихий — церковнославянской и русской. В нашей истории есть много литературных памятников, свидетельствующих об интересе к человеку, его духовному миру и телесной воплощенности. К ним относятся, например, творчество Кирилла Туровского (XII век), его знаменитые «Притчи о человеческой душе и о теле, о преступлениях божиих заповедей, о воскресении тела человека, о будущем суде и о муках»³. Именно к этим временам восходит разведение в языке «тела» и «плоти». За этим явлением стоит длительная мировоззренческая, лингвистическая, поэтическая, психологическая работа, мимо которой зачастую равнодушно проходят современные пользователи языком. Можно попытаться воссоздать логику этого процесса по аналогии с формированием символического ряда, обозначающего «жизнь». Начиная с Иллариона, «жизнь» обозначает вечную жизнь духа (вечная, нетленная, будущая), то-

гда как «живот» — это земная жизнь тела, в том числе и Иисуса. Аналогичны свидетельства Феодосия: «жизнь» — жизнь вечная, но «житие», «живот» — жизнь телесная, земная. Своеобразие творчества Кирилла Туровского, как показывает В.В. Колесов, в том, что он использует эти слова в иерархии иного плана: «живот» — вечная жизнь духа, «житие» — бренное существование тела. Поэтому «живот» относится к сакральному ряду — вечного, бесконечного, будущего, райского, а «житие» относится к профанному ряду — мирского, телесного. Когда речь заходит о животворном (духе, древе), Кирилл употребляет слово «животный», а не «житийский». «Жизнь» же объединяет оба эти слова — сакральный и профанный. Эти примеры поучительны: смысловые и мировоззренческие пласты содержания ключевых слов языка возникают не в одночасье. Современная форма «жизнь» несет в себе следы веками происходившего диалога «живота» и «жития». Точно такой же диалог происходил между «добром» и «благом», первое употреблялось со словами типа «тело», «жизнь», тогда как второе употреблялось со словами «бог» и «дух».

Можно высказать предположение, что идея «плоти» обособляется от «тела» и оформляется в языке аналогичным путем. Идея «блага», пишет В.В. Колесов, возникает «как конечный результат длительной и устойчивой связи слова с высоким контекстом и с тем семантическим рядом, которым этот контекст в конечном счете определяется»⁴. Высокий контекст влияет на звучание, в случае с «плотью», как и «благом», об этом контексте говорит характерное неполногласие. Не звучание определяет значение, а значение влияет на звучание, более того, значение влияет даже на написание. Только два слова в древнем русском языке имели особые знаковые отметины, символизирующие их сакральный смысл, — *плоть* и *кровь*.

В переломные моменты истории, а движение раскола является именно таким, особенно остро осознается и переживается отпадение человека и мира. Экзистенциально красноречивым и психологически точным является признание Аввакума, повторяющее святоотеческие источники: «Не разумею, что творю, делаю то, чего не хочу, что ненавижу, то делаю. Я ли это творю? Нет, не я, но живущий во мне грех»⁵. Если созданный человеком мир может «обесчеловечивать» его самого, то человек может «обезмирить» мир. Отвергающая инстанция совпадает с человеческим «я», в число отвергаемых объектов легко, если не в первую очередь, попадает собственное тело человека. «Внутреннему

человеку принадлежит закон Божий, — пишет Аввакум, — но в членах тела закон, противоборствующий закону ума моего и пленяющий меня законом греховным. Окаянный человек! Кто избавит меня от этого тела смерти? Я умом своим работаю закону Божию, плотию же закону греховному»⁶.

Христианство характеризуется весьма динамичной иерархией архетипов тела и души. Главная задача — спасти душу. На первый взгляд, Аввакум придерживается спиритуалистической ориентации: «Душа моя, восстань, что спишь! Конец приближается, хочется сказать. Воспрянь, да пощадит тебя Христос Бог, вездесущий и всеисполняющий. Душа, я же здесь — временно, я же там — вечно. Пробудись, окаянная, уснула сном погибельным, задремала в пищах и питии нерадения»⁷. Центральная для Аввакума задача — спасти душу «в радении», наталкивается на попытки официальной иерархии рационализировать и упорядочить принципы веры, обряды, тексты Писания. Разве это не безосновательное реформаторство? Разве здесь для верующего нет противоречия с типом спасения, уже состоявшегося в «древней» традиции?

Суть спора заключалась, конечно же, не в том, как креститься, как произносить имя Христа. Речь шла о двух типах спасения, как писал об этом В.В.Розанов. Официальная иерархия, стремящаяся встать над общинами верующих (и государством), анализирует, размышляет, выводит, умозаключает, она отделяет частное, личное, отбрасывает подробности, оставляет в составе своего учения и своих требований от христиан одно общее. Староверие, берущее начало от Аввакума, берет во главу угла несказуемое чудо спасения, делает упор на личном, частном, цельном⁸. Акт спасения не может быть устроен иерархией, но только Богом. Святость читается не как абстракция, но в связи с живой личностью во всей полноте ее деятельности и мышления, жизни. Для новоязычников святость — предмет ума, для староверов — предмет жизни. Поэтому, писал Аввакум, если нет настоящего священника, то таинство может совершить и мирянин.

По сути дела, в расколе налицо две реформаторские тенденции — новоязычники произвольно отбрасывали древние догматы, однако и Аввакум совершал выбор в традиции, так как в традиции всегда есть противоположные тенденции, и быть им верным всем сразу просто невозможно. Как писал В.В.Розанов, мучительной жаждой раскола является целостное бытие. Именно в такой форме совершалось осознание отчуждения и находило вы-

ход стремление «снять» его. Однако богословские идеи Аввакума — это не спиритуалистический протест и бунт индивидуального против общего, как это имело место в еретических движениях раннего христианства.

Общая схема «грехопадения — спасения» разделялась и Никоном и Аввакумом. Их различие точно отметил В.С.Соловьев. Если первый был идеологом церковной свободы, то второй был идеологом религиозной свободы. Аввакум резко подчеркивал целостность человека, целостность связи человека и мира, Бога и человека, Бога и мира. На том витке разрыва сущностных связей, который переживался Аввакумом и его сторонниками, от человека требовалась особая сила. Здесь нет бунта индивидуального против общего, показателем чего является спиритуализм. Здесь нет стремления общего подчинить индивидуальное. Здесь, скорее, стремление индивидуального подчиниться сверхобщему, достичь целостности с этим сверхобщим.

Как писал В.С.Соловьев, в «расколе человеческое, смешиваясь с Божиим, постепенно берет над ним перевес»⁹. В творчестве Аввакума прослеживается тенденция — ввести в таинство спасения самого человека. Эта тенденция в определенной мере близка тенденции протестантизма. Но это, по словам В.С.Соловьева, «протестантизм местного предания», а не протестантизм личного убеждения. Субъект в таинстве спасения характеризуется не индивидуальной выделенностью, а родовой общинной нерасчлененностью. Такое возвращение субъекта в таинство спасения делало лишь первый шаг. Через все творчество Аввакума проходит противоречие: помимо тела целостности не достичь, однако душевное спасение достижимо только через плотское избавление. Для Аввакума спасение души — не самоцель, тем более через спиритуалистическое уничтожение плоти. Спасти душу — это создать возможность возвратиться в новое тело в воскресении. Можно, как новолюбцам, пишет он, уклониться в плотское мудрование, т.е. в слабое, растленное, грехотворительное житие, но можно, спасая душу, спасти себя всего. «Аще око твое светло, то и тело чисто, аще око твое лукаво есть, то и все тело твое темно будет». Мотив светлого тела, тела как чела, просветленного умом лица через двести лет найдет отклик у Н.Ф.Федорова, который писал, «нужно, чтобы наше тело было нашим делом»¹⁰.

Жажда цельности не может быть удовлетворена, если человек будет обращаться к создателю только умом, только слова-

ми, «креститься надлежит так, чтобы тело слышало». Порицаая закон греховный, содержащийся в плоти с падения Адама, Аввакум показывает опасность его для души. Но куда большая опасность в никонианской прелести, грозящей погибелью и для души и для тела. Парадоксально, но спиритуалистическим подходом, обособляющим тело и душу, характеризуются ортодоксы, а не еретик! Как пишет Аввакум, они «догмы гадят», будто Христос по восстании из гроба не был телом обожествленным с душой в аду, но только душой. «Нас же Писание научает о воскресении Христовом не тако мудрствовать. Обожествленным телом и с душой по восстании из гроба Христос тридневно сниде во ад, человек обожен, аще есть тело и душа, и изведе вся святые отцы и праотцы Адама с Евою, а не дьявол снес нагую душу, взявше от креста без тела»¹¹.

Плоть как порождение средневекового менталитета — это психологизированное тело, это индивидуальное достояние, тогда как тело — это коллективное начало, общее достояние. Плоть — это всегда «собственная плоть», это взятое изнутри, прочувствованное изнутри тело. Тело — это целый человек, на которого распространяются законы мира, законы общего. Плоть — это часть тела, противостоящая самости, а не только внешним законам. Эта часть по каким-то причинам может отпасть от общего, отпадает от него (в грехопадении). Нет автоматически действующего закона или правила природного порядка вернуться под сень общего, это осуществимо только через посредство человека, через посредство принципов, которые являются принципами духа.

Тело пронизано душой, для средневековья немислим дуализм души и тела, столь характерный для сознания, прошедшего картезианскую выучку. «Душа единораспленна и телесовидна, — писал Аввакум, — ум, слово и дух — силы в ней действенные. Не по естеству божественному душа имеет естество, но вещь телесовидна, яко ангел некий, чистейший дух — душа, но и плотна есть»¹². Силы души «каждо свое дело творит, душа во всем телеси телесовидна есть». Человек создан по образу и подобию Творца, но не телом и не душой человек подобен Богу, но «властным саном и рассудительной силой»¹³. Если наличное тело и душа только относительно противостоят друг другу, то нынешняя плоть абсолютно противостоит духу, который, как известно, временным не бывает, но только вечным. Плоть предстоит духу, подсудна ему, может быть побеждена им, а может и одержать верх. Сакральное нагружение плоти объясняется именно ее противо-

стоянием духу. Плоть непрозрачна для кристально чистого света духа, но «дух мощен, а плоть немощна». И это не приговор для телесного человека, напротив, это его оптимистическая перспектива.

Плоть — это часть тела или такое его смысловое измерение, которое человек своевольно, а потому и ошибочно может полагать обособленно от целого как равное целому, тогда как оно должна быть достроено до целого только духом. Нет противоречия между душой и телом, но может быть противоречие между духом и плотью. Дух — единственная часть души, не отягощенная телом. Ум как действенная сила души телесен. Аввакум пишет: «острота телесного ума». То же самое можно сказать о слове — человеку нужен «язык плотян», «чтобы от ума к уму разумение исходило». Это было бы невозможно, если бы люди «единой ногой душой жили». Только дух не подлежит плотским характеристикам, он божий. И, если он каким-то образом допустит в себя плотскость этого мира, а поводов и искушений достаточно, он изменит себе.

В отличие от полноты и целостности тела плоть принципиально неполна. Одним из элементов такой целостности выступает идея «крови». Возникающая связка «плоть и кровь» при всей ее символичности и сакральности не дает еще полноты. Пределом, уравнивающим эту целостность, выступает дух. Тело и плоть охватывают человека в разных измерениях. Первое дает начало ряду: «тело — душа — мир». Второе образует вертикальное измерение: «плоть — кровь — дух». Плоть обретается в ряду, который заканчивается духом. Это объясняет более высокую степень сакрализации идеи плоти в средневековом менталитете, что прослеживается в божбе и заклинаниях, равно как в поношениях и проклинаниях.

Телесный символизм древнего благочестия еще полнее раскрывается в трактовке богочеловека. Ошибаются новолюбцы, пишет Аввакум, полагающие, что Христос неописуем, непознаваем, непостижим. Нет, «он плотью описуется, так как явился на землю с ее страстями». «Можно ли разлучить плоть от Божества? Нет, никогда — ни в утробе матери, ни в крещении, ни на кресте, ни в аду». Дух средневекового диспута заставляет Аввакума обсуждать и «искусительные» вопросы с предельной рациональностью. «В зачатии Бог Слово дверью естественной вниде, сиречь ложесны, а не слухом», «приняв плоть и кровь от пречистых кровей богородицы, девятимесячно изыде теми же дверьми неизре-

ченно»¹⁴. Картина телесной природы богочеловека оказывается вполне бытовой и эстетически умильной: «Родила богочеловека без болезни, сосал титочки Свет наш. И хлеб, и мед, и мясца, и рыбку, да и все ел за наше спасение. И вино пияше, да не как ведь мы — объединением и пьянством — нет, но благоискусно дая потребное плоти. Больше в посте пребывал»¹⁵.

Смысл аскетизма не в отрицании чувственности, в том числе тела, а в переносе или изменении предмета этой чувственности. Жажда целостности чувственно наполнена. Целостность и целомудрие имеют единый корень. Целомудрие — это не невинность, которую можно утратить, это добродетель, которую должно приобрести: «Отдали ести юность дьяволу, так дайте старость Богу, дайте целомудрие творцу». «Богородица никониан не целомудрила явлением своим». Целомудрие — это мудрость целостного человека, это чело-мудрие, тело-мудрие.

Непременный сюжет в обсуждении практики аскетизма — отношение полов. И в этой сфере Аввакум далек от безжизненной моралистичности, мир, пишет он, это круг, центр круга — Бог, чем ближе люди к Богу, тем ближе они друг другу. Таково естество любви¹⁶. «Пейте от своих студенец источника, еже есть в чужие кладези не ходите, но свою воду пейте. Просто реши — друг от друга не соблудите и не жалеите красоты чужие. Во всяком кладезе одинака вода и не разнствует ничем же друга друзей. Тако и совокупление мужа и жены, токмо красота чужая греху ходатайствена, а сладость смешению одна»¹⁷.

Говоря о теле, Аввакум исходит из древних представлений о человеке как микрокосме, сложной символической системе. Тело моделирует весь мир, оно не сразу несет на себе печать ценностью порицаемого низа. Тело бrenно, но «смердением» характеризуется вовсе не только тело, но и душа. Тело, как и плоть, получает амбивалентные характеристики. «Жгуще подобает плоть жещи огнем», но это необходимо, чтобы человек выглядел по-человечески. «Бог вселяется в любящего человека чувством небесным, и таковое тело домом Божиим бывает». Вместе с тем тело алчуще и жаждуще, оно есть и пить желает, так ведь и душа пищи желает. Человека губит и вводит в грех не алкание тела, но душевный голод, удовлетворяемый несправедливо, т.е. «жажда Бога не моля жити».

Религиозные искания русского средневековья являются неотъемлемой частью истории культуры и философии, хотя сам Аввакум считал, что «ритор и философ не могут быть истинными

христианами»¹⁸. Телесный символизм древнего благочестия — это не случайная особенность мировоззрения, что определенное решение задачи по отысканию целостности человека перед лицом вечной проблемы «своего и чужого».

Примечания

¹ См. основные художественные и богословские труды Аввакума в издании: Памятники истории старообрядчества XVII в. // Русская историческая библиотека. Л., 1927. Т.39.

² См.: *Douglas M.* Natural symbols: Exploration in cosmology: L., Gager I. G. Body-symbols and social reality // *Religion*. 1982. N 12.

³ См.: *Еремин И.П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1956. Т.12. С.340—361.

⁴ *Колесов В.В.* К характеристике поэтического стиля Кирилла Туровского // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1981. Т.36. С.40.

⁵ См. основные художественные и богословские труды Аввакума в издании: Памятники истории старообрядчества XVII в. С.241.

⁶ Там же. С.243.

⁷ Там же. С.251.

⁸ См.: *Розанов В.В.* Психология русского раскола // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т.1. С.190.

⁹ *Соловьев В.С.* О русском народном расколе // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т.1. С.190.

¹⁰ *Федоров Н.Ф.* Философия общего дела // Соч. М., 1982. С.120.

¹¹ См. основные художественные и богословские труды Аввакума в издании: Памятники истории старообрядчества XVII в. С.341.

¹² Там же. С.585.

¹³ Там же. С.582.

¹⁴ Там же. С.344.

¹⁵ Там же. С.620.

¹⁶ Там же. С.153.

¹⁷ Там же. С.540.

¹⁸ Там же. С.547.

ФИЛОСОФИЯ ГЕГЕЛЯ: ПРОБЛЕМЫ ЧЕЛОВЕКА И ГУМАНИЗМА

В эволюции буржуазного гуманизма Г.В.Ф.Гегелю (1770—1831) принадлежит особое место. Он как бы замыкает восходящую ветвь этой эволюции и образует исходный пункт всего последующего движения буржуазного мышления о человеке. Не случайно Вальтер Брюнинг в своем обобщающем исследовании «Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние»¹ измеряет все представления современных буржуазных философов о человеке их отдаленностью или близостью к гегелевской позиции.

Речь идет в данном случае не о том, что Гегель — самый гуманистичный из буржуазных мыслителей. Напротив, очень часто и не без основания его упрекают чуть ли не в «забвении» человека, в принесении человека в жертву «колеснице истории» и т.п. Заслуга Гегеля состоит в другом. Он теоретически подготовил научное, материалистическое понимание человека. И в этом смысле его воззрения на человека ближе, чем у громадного большинства как предшествующих, так и последующих буржуазных мыслителей, к тому, чтобы стать теоретическим фундаментом конкретного, реального гуманизма.

Мы исходим из понимания гуманизма как типа мироотношения, реализуемого в мировоззрении, в сфере морального сознания, в социально-политической деятельности и основывающегося на позитивном решении аксиологического аспекта проблемы человека. Это решение вовсе не обязательно носит теоретический характер и зачастую даже не осознается людьми. Вначале это — практическая, поведенческая установка, причем далекая от современных норм человеколюбия.

В далекие праотчи времена
Меж племенами родилась война,
И с разделением на «Мы—«не-Мы»
Чужак стал ненавистнее чумы.
Не ел родных голодный канибал,
Но пленников он лакомством считал.
Враг побежденный — «длинная свинья»,
Не человек, как мы, как ты да я.

Таким был первобытный коммунизм,
Лишь для своих — реальный гуманизм.
Тот — Каин, кто сородича убьет,
Он будет изгнан, осужден, умрет.
Еще страшнее — грех кровосмешенья,
И к грешникам не будет снисхожденья!
Нет, не любовь, не Юмова «симпатия»
Из членов рода сотворила братьев.
Насильем утверждался коллектив,
К вражде и розни волю подавив,
И святость «коллективных представлений»
Не допускала никаких сомнений.

Для древнего грека человеком в подлинном смысле слова был только эллин, и только по отношению к нему существовали нормы гуманности, человеколюбия. Исторически менявшиеся типы мироотношения, и прежде всего типы практического отношения к другим людям и нормы, их регулирующие, отражались в мировоззренческих представлениях. Именно на этом уровне гуманизм характеризуется в «Философском энциклопедическом словаре» как «в широком смысле исторически изменяющаяся система воззрений, признающая ценность человека как личности, его право на свободу, счастье, развитие и проявление своих способностей, считающая благо человека критерием оценки социальных институтов, а принцип равенства, справедливости, человечности желаемой нормой отношений между людьми»².

Буржуазный гуманизм рождается в Италии XIV—XV вв. как новый способ отношения к миру, новая ценностная ориентация человека в мире. Свое теоретическое обоснование он обретает в философии эпохи Возрождения, разработавшей такое понимание человека, которое позволило перестроить всю средневековую систему ценностей. Гуманисты уловили зарождавшуюся в то время тенденцию возрастания роли человека в мире как субъекта его практического преобразования в своих целях. Они угадали, чем может стать человек по отношению к самому себе, к своему будущему, к окружающей действительности.

Во второй половине XV—начале XIX в., в эпоху буржуазных революций и утверждения капитализма в мировом масштабе, произошли сущностные изменения в отношении «человек-природа», переворот в материальном производстве. Если ранее главной сферой практической деятельности человека оставалось сельское хозяйство, то теперь, по крайней мере в самых развитых странах, на первый план выдвигается промышленность. В сель-

ском хозяйстве человек находился в существенной зависимости от природы, от стихийных сил. В промышленности он подчинил себе стихию, стал господином природы, создал такие материальные процессы и продукты, которых просто не существовало в природе помимо человеческой деятельности. Конечно, это господство над природой было тогда и продолжает оставаться теперь весьма относительным, но существенный шаг был сделан именно в ту историческую эпоху, в ходе промышленного переворота. Человек практически ощутил свою относительную независимость от природы, возможность самостоятельной детерминации собственного будущего. Он стал в гораздо большей степени, чем когда-либо прежде, субъектом предметно-преобразовательной деятельности, в которую природа втягивалась как ее объект, и потому начал осознавать себя как субъект деятельности, в этом видеть свое специфическое качество и место в мире.

Тем самым создавались предпосылки для разработки такой концепции человека в философии, которая могла бы стать надежным теоретическим обоснованием реального гуманизма, установки на преобразование мира в целях человека, на благо человека. Однако первоначально разработка нового понимания человека происходила в превращенной форме, ибо осуществлялась идеологами эксплуататорского класса — буржуазии. Место этого класса в общественном разделении труда побуждало его идеологов видеть в материальном производстве всего лишь продолжение и результат деятельности буржуазии по организации и управлению этим производством, в господстве человека над природой — результат мощи человеческого разума. Чтобы понять решающую роль практической, материальной деятельности в отношении человека к миру, необходимо было встать на позиции трудящегося, производящего класса. Буржуазные учения о человеке могли явиться лишь теоретической предпосылкой возникновения научного гуманистического мировоззрения.

Мы попытаемся проанализировать вклад Гегеля в понимание человека, обратив особое внимание на его учение о человеке как субъекте деятельности, субъекте истории.

В этом плане Гегель выступает как завершитель классического немецкого идеализма, явившегося теорией субъективной деятельности человека. Уже в философии Канта было положено начало пониманию человека как активного субъекта, носителя деятельности, результатом которой является его собственное совершенствование, была намечена линия на преодоление «со-

циологической робинзонады» и понимание человека, его сущности в духе историзма. И.Г.Фихте (1762—1814) увидел не только отношение человека к человеку (кантовский антагонизм), но и отношение человека к природе и изменение этого отношения в ходе всемирной истории.

В своей работе «Назначение человека» Фихте пишет о будущей истории человечества как о процессе глобального распространения культуры в человечестве, покорения стихийных сил природы, установления правового государства, устранения войн, несправедливости и их основы — эгоистического интереса. Человек изменяет своей деятельностью состояние мира в ходе всемирной истории: понимание этого было громадным достижением философа и создавало определенные предпосылки для выработки последующими мыслителями материалистического понимания истории.

В философии Фихте (и в его мировоззрении в целом) было достигнуто значительное углубление понятия «деятельность». Это понятие стало исходным пунктом его размышлений. Философ неоднократно подчеркивает, что «абсолютное Я» есть именно деятельность, а не субстанция, не вещь. Деятельность немыслима без объекта, на который она направлена, поэтому, полагая себя, деятельность полагает и не-Я, мир. И в рамках деятельности можно говорить о субъекте—человеке, человечестве с точки зрения их активности, и об объекте—о не-Я. «Мир есть только сфера нашего действия и отнюдь не больше». Полагание мира как сферы действия и есть теоретическая предпосылка учения немецкого идеалиста о деятельной, свободной сущности человека.

Деятельность человека с необходимостью полагается, по Фихте, причиной изменений в не-Я. Поскольку Я как принцип ответственности есть воля, постольку воля должна действовать на материю или обладать причинностью в материальном мире, а следовательно, она сама должна быть материей, телом. Человеческое тело, по мнению философа, «объективное» явление воли, принципа действительности в человеке.

Итак, в философии идеалиста Фихте появляется **материальная** деятельность людей как телесных существ, направленная на преобразование предметной действительности в целях человека, т.е., по сути дела, появляется труд. Человек в истории — субъект труда, его практическая деятельность и есть труд. Но не только труд и не столько труд. Важно само по себе приведение

не-Я в соответствие с человеческим разумом, идеалами красоты. Не случайно, перечисляя четыре основных форм проявления в сознании индивидуумов «единой первичной деятельности» (искусство, социальная деятельность, наука и религия), немецкий мыслитель именует «истечение (первичной деятельности. — М.Ш.) в материю вне нас, производимое нашей собственной материальной силой»³ изящным искусством, а не трудом, не материальным производством, о роли которого в жизни общества вообще не упоминает.

Можно, пожалуй, сказать, что для Фихте материальная деятельность людей — это лишь «овнешненная» (*entausserte*, т.е. ставшая внешней для Я) форма изначальной духовной деятельности, в конечном счете — мыслительной активности. Но то, что ей все-таки находится место в учении о человеческой деятельности, что за ней признается определенная роль в историческом процессе движения человечества к его конечной цели — тождеству с разумом, — это, несомненно, шаг вперед по сравнению с Кантом, причем шаг в направлении к Гегелю.

У Фихте, так же как и у Гегеля, мы находим априоризм, что мешает торжеству подлинной диалектики, принципа историзма в понимании человека. Он вообще отрицает происхождение человеческого рода, «есть только вневременное и необходимое бытие»⁴ как рода, так и мира. Немецкий мыслитель признает целенаправленное развитие человеческого рода от несвободы к свободному созиданию самого себя в соответствии с разумом. Но цель задана заранее, разум извечен и находится вне времени. Более того, неясно, зачем все это понадобилось. Ведь «абсолютное Я» — творец не-Я, почему же оно сразу не сотворило это не-Я в соответствии с разумом; зачем столь длительное время преобразовывать не-Я, ведь в конечном счете оно вообще будет устранено (правда, «за пределами земной жизни человечества»)?

Абсолютизация субъективной деятельности, превращение ее в творение мира вели Фихте к идеализму и мистике, делали загадочным исторический процесс. Философ абсолютизирует род и в известной степени противопоставляет его индивидам: «...с точки зрения истины и подлинной действительности индивидуум вовсе не существует, ибо не должен иметь никакого значения и должен погибнуть, и, напротив, существует единственно род»⁵. Это уже далеко от кантовского представления о любом человеке самом по себе как цели, но отнюдь не только как о средстве. Интересно, что при всей диалектичности Гегеля он в какой-то мере

здесь ближе к точке зрения Фихте, чем к кенигсбергскому мыслителю с его «вещью в себе».

По Фихте, свобода индивида заключается в жизни для рода, «по идее». Появляется у философа и «особенный» уровень субъекта — национальное государство⁶. Стремясь к самосохранению, оно приближает цель рода. Эти мотивы усилились начиная с 1807 г., когда Фихте, как и его современники-романтики, явно грешил национализмом («Диалоги о патриотизме», «Речи к немецкой нации»). Итак, Фихте углубил идеи Канта о человеке, о человеческом роде как субъекте истории, отказался от «пережитков натурализма» в терминологии, опираясь на понятие деятельности.

Ф.В.Шеллинг (1775—1854) в ранний период своего творчества попытался ликвидировать чрезмерную абсолютизацию субъективной деятельности путем введения принципа тождества субъекта и объекта. Признав за природой ее собственную диалектику, сделав из нее не материал для преобразования, а самостоятельную реальность, в натурфилософии он даже выводил человека («интеллигенцию») из природы как бессознательного духа, развивающегося по направлению к сознанию и к превращению себя в объект-для-человека, во-взгляде-человека.

Бытие и мышление, по Шеллингу, изначально, в абсолюте, тождественны, а потому ощущения человека суть то же, что и предметы, а мышление — то же, что и природа в ее тотальности. Здесь речь идет не об отражении, а именно о тождественности, в силу духовности самого природного бытия. Но тогда и человек по своей сущности — дух, разум, интеллигенция. Свобода человека у Шеллинга — явление, без которого нет самосознания, представления о себе как о субъекте. Но в своем корне (в абсолюте и тем самым в человеческом роде как осуществляющемся в истории вневременном прообразе) она тождественна с необходимостью, объективностью содержания и результатов произвольных человеческих поступков.

В обществе философ увидел «вторую природу» — юридический механизм обеспечения свободы⁷, который в истории возникает с необходимостью из свободных, произвольных действий людей как социальных существ⁸. Шеллинг создает учение о единстве свободы и необходимости в истории, которое базируется на идеях Канта о соотношении рода и индивида, но — в отличие от концепции Канта — имеет не этическую, а чисто юридическую направленность.

От «абсолюта» Шеллинга было уже рукой подать до воскрешения провиденциализма, до признания субъектом истории Бога, а не человека, что подорвало бы теоретические основы гуманистического мировоззрения. Правда, в начале XIX в., в период разработки «философии тождества», немецкий мыслитель еще не отрывает «абсолют» от человеческого рода. Он пишет, что даже если всемирная история есть в конечном счете откровение Бога, то это не превращает людей в актеров, повторяющих заученный текст. Нет творца без человека, провидения без свободы⁹. Бог в этом смысле не трансцендентен, а имманентен человеку¹⁰. Человек — и актер, и драматург всемирной истории одновременно, но драматург — Человек, Род, а не отдельный индивид при всей его свободе. В этот же период сходными были воззрения Фихте на соотношение Бога и человека, к подобным идеям склонился и Гегель. Но сам Шеллинг позднее (как и Фихте в заключительный период своего творчества) пришел к надчеловеческому, трансцендентному божеству¹¹, к мистике, проложив путь к антигуманистическим тенденциям в современной буржуазной философии.

Сходный путь проделали многие европейские мыслители конца XVIII — начала XIX в. Среди них можно выделить философов и историков-романтиков (Э.Бёрк в Англии, Шатобриан во Франции, Новалис, Ф.Шлегель и теоретики исторической школы права, среди которых самым крупным был К.Ф.Савиньи в Германии и др.). Но у этих современников Фихте и Шеллинга мы находим еще одну очень важную идею, оказавшую влияние на Гегеля.

Мыслители-романтики выступили против концепции абстрактного «человека вообще»¹², широко распространенной в эпоху Просвещения, противопоставив ей «конкретно-исторического» человека, сына своего времени и своего народа. Один из романтиков Ж. де Местр писал, нападая на просветителей, что никогда не встречал «человека вообще», только французов, итальянцев, русских и пр.¹³.

Романтики считали, что не индивид, а народ является субъектом своей истории, что «дух народа»¹⁴ определяет существующие у него формы государства и права, религии и искусства.

Опираясь на идеи своих предшественников по классическому немецкому идеализму, а также современников-романтиков, Гегель вырабатывает свое учение о человеке. Это учение, к сожалению, до сих пор как следует не проанализировано в нашей историко-философской литературе (Можно назвать лишь авто-

реферат кандидатской диссертации С.Родригес Ухидос, статью в сборнике «Историко-философские исследования», вып.5(20) и отдельные замечания в общих работах по Гегелю). Есть, например, тенденция свести его к разделу о «субъективном духе» из «Энциклопедии философских наук» Гегеля¹⁵.

Если интерпретировать его философию в целом как панлогизм («все есть мышление»)¹⁶, то абсолютная идея («Бог») должна быть осмыслена как мышление-«в-себе», абстрагированное для удобства философского анализа от мира и человека, но реально существующее лишь как момент всеобщности, универсума, имманентно, а не трансцендентно, завершенное и постигшее себя в духе. Тогда природа — инобытие мышления, предметная данность мысли, идеи. Человек же оказывается в мировоззрении Гегеля неотъемлемым компонентом действительности, без которой она не завершена. «Дух» Гегеля, пришедшая к себе, снявшая свое природное инобытие абсолютная идея, в реальном контексте и понимается философом как Человек, субъект, становящийся через деятельное самопостижение. В этом смысле именно Человек оказывается реальностью мысли, ее «в-себе-и-для-себя-бытием». Но это значит, что вся действительность в ее завершенности есть «мир Человека», а Человек — «мышление» мира и самого себя. Гуманистический смысл гегелевского панлогизма заключается в новом обосновании могущества разума.

Конечно, это предполагает понимание самого человека как духа, превращение его в реализованную божественность, единственный смысл универсума. Мышление выступает у Гегеля как всеобщее, а не как аспект, сторона практического отношения человека к миру. Человек как субъект, хотя и является результатом мирового процесса, но — в своем мышлении — образует предпосылку этого процесса, заранее («в-себе», как потенция) существовавшую цель. В философии Гегеля человек мистифицирован. Однако сквозь мистическую оболочку проступает все же его действительность. Гегелевский идеализм — не только противоположность натурализма, но уже и «поставленный на голову» материализм.

Для гегелевской концепции человека как духа характерны не только идеализм, но также деятельностный подход к человеку как к субъекту, системность и историзм (см. интересную работу Н.В.Мотрошиловой о формировании принципов системности и историзма у Гегеля¹⁷). Дух, по Гегелю, — противоположность материи. Материя есть то, что несамостоятельно. Она — лишь ино-

бытие идеи, и это выражается хотя бы в ее тяжести, в стремлении к тому, что вне ее. Таким образом, материя по своей сути — бытие вне своего центра, определяемость иным. Дух же — у-себя-бытие, то, что само является собственным центром, самодеятельное начало. Его сущность — самоопределение, свобода, т.е. самодеятельность, в силу его идеальности наиболее полно выражающаяся в самопознании.

Дух внутри-себя различен. Гегель переносит на него характеристику понятия, данную в «Науке логики»: всеобщее, которое различает в себе особенное и единичное, и есть тотальность этих трех уровней. Дух есть система, структура которой обрисована в «Философии духа» вычленением субъективного, объективного и абсолютного духа. Следует подчеркнуть, что быть духом есть, по Гегелю, понятие человека, а не его непосредственная природа или даже сущность.

Дух есть становление, развитие, история себя. Он поднимает себя до себя, до понятия. Он сам — собственная история, а не результат без процесса.

Итак, гегелевская концепция человека предполагает, что человек по своему понятию — дух, самодеятельный субъект, который сам создает свою историю и является собственной историей. При этом, поскольку дух может быть понят лишь как система, человек, по Гегелю, — не только единичность, индивид, но и общественный человек в его предметности, и род в его знании о себе. Именно исходя из этих принципов философ анализирует место человека в истории.

В отличие от своих предшественников (хотя и развивая их идеи) Гегель не только декларирует, что человек — субъект истории, но и пытается найти в деятельности те ее характеристики, которые позволяют человеку творить и развивать «мир человека», изменять самого себя. При этом он использует мысль Фихте о преобразовании Не-Я деятельностью людей, об «овнешнении» результатов идеальной активности Я, а также идеи классиков английской политэкономии, в особенности А.Смита, о роли труда в жизни человека и общества.

Пожалуй, одно из наиболее важных открытий Гегеля заключается в том, что тождество субъекта и объекта было им понято как диалектический процесс, в котором решающее значение имеет не созерцание, а действие. Объект тождествен субъекту тогда, когда он сам есть опредмеченный субъект, объективация сущностных сил субъекта, духа. Это означало, что без активной дея-

тельности субъекта по реализации своих целей не возникнет объект, тождественный данному субъекту.

В мировоззренческое ядро гегелевской философии входит понятие целенаправленной деятельности субъекта. Именно оно позволяет воспринимать весь объективный мир в его реальности, всю природу как опредмеченное, «отчужденное» от себя мышление, как инобытие абсолютной идеи. Конечно, в этом утверждении Гегеля, как и в понимании у Фихте природы как не-Я, как овнешненного содержания мышления абсолютного Я, на идеалистический и даже мистический лад истолковывается тот реальный факт, что человеку природа дана как объект его познавательного отношения только через посредство целенаправленной практической деятельности, преобразующей материальную действительность в мир человека, что практика является основой познания, создает саму возможность познания человеком объективного мира.

Характеристика трудовой деятельности человека у К.Маркса, знаменитое определение труда в «Капитале», как в зародыше, содержатся в идеях Гегеля о приоритете практики над теорией, о соотношении цели и средства, об осуществлении человеческих идей в «преднайденой» действительности. Философ прямо писал о мире предметов, созданных человеком для человека, как о внешнем обнаружении человеческого мышления, о том, что «человек обнаруживает себя как «мыслящее существо» отнюдь не только в говорении, не только в деятельности языка и голосовых связей, сотрясающих воздух, но и в деятельности руки, формирующей внешнюю природу сообразно велениям рассудка и разума»¹⁸.

Для перехода к материалистическому пониманию человека и его деятельности Гегелю оставалось увидеть первую и «непосредственную» действительность мышления в этой «работе руки», в процессе преобразования и созидания предметного мира¹⁹. Но этот «небольшой шаг» неосуществим в рамках буржуазного мироотношения. Поэтому у Гегеля можно найти лишь предпосылки нового взгляда на мир. Для него практика, изменение природного материала деятельностью руки — лишь фаза протекания логического процесса, лишь вторичная, производная форма проявления в человеке как мыслящем существе «чистого мышления».

Но даже оставаясь на идеалистических позициях, Гегель сумел подняться до глубоких прозрений о труде как такой разно-

видности всеобщей мыслительной активности человека (активности «духа»), которая выполняет исключительно важную роль в жизни людей, в истории общества.

Во-первых, труд, по Гегелю, — средство удовлетворения интересов каждого индивида и всего общества в рамках «гражданского общества» — системы экономических отношений между людьми²⁰.

Во-вторых, Гегель рассматривает труд как средство социализации, «образования» индивида, возникновения у него человеческих качеств²¹ — как средство становления человека человеком.

В-третьих, — и это самое важное, — философ увидел в труде как целесообразном изменении субъектом формы объекта средство освобождения человека. В знаменитом фрагменте «Господин и раб» гегелевской «Феноменологии духа»²² высказана, хотя и в неадекватной форме, глубочайшая догадка, что именно труд, создающий «миф человека», тем самым создает и самого человека в его истории, делает его подлинным субъектом своего бытия и своего будущего, что смысл всей истории заключается в самопреодолении рабского сознания посредством труда, в снятии несамостоятельности, определяемости иным и становлении человека как «духа», т.е. самодеятельного начала, субъекта. Но в конечном счете главным для Гегеля опять оказывается самопознание духа, духовная деятельность — снятие «определенности» сущностных сил человеком через постижение их идеальной природы; труд служит этому самопознанию духа²³.

Таковы основные идеи Гегеля, которые позволили ему углубить понятие деятельности и прояснить, почему человек — это субъект, почему он способен творить «мир человека», развивать самого себя в ходе всемирной истории. Следует сразу оговориться, что отнюдь не все проанализированные нами идеи Гегеля были использованы им самим при построении философии истории. В этой области великий немецкий философ, пожалуй, дальше от материалистического понимания человека и истории, чем, например, в «Феноменологии духа» или соответствующих фрагментах «Науки логики». Не кажется случайным известное высказывание В.И.Ленина о том, что именно в своей философии истории «Гегель наиболее устарел и антиквирован»²⁴.

В «Лекциях по философии истории» немецкого мыслителя деятельностьный принцип в понимании человека как субъекта проводится хотя и последовательно, но на более узкой основе, почти

без учета роли труда в развитии общества. Во «Введении» (1830) к этим лекциям Гегель заявляет, что всемирная история совершается в духовной сфере, в ней субстанциональным является дух и ход его развития. К сущности духа принадлежит свобода. Поэтому содержание всемирной истории — «прогресс в сознании свободы, прогресс, который мы должны познать в его необходимости»²⁵. Действительностью свободы философ считает государство. Вся история сводится тем самым к развитию духовной жизни людей, развитию права и государства. Для труда, материального производства места не остается²⁶.

Проблема субъекта истории решается Гегелем с позиций системности и историзма, хотя и идеалистического. Ведь дух есть единство всеобщего, особенного и единичного. Всеобщий уровень субъекта представлен «мировым духом», особенный — «духом народа», единичный — отдельными людьми, индивидами. Однако великий диалектик неоднократно подчеркивает, что ни один из этих уровней нельзя отрывать от других, противопоставлять им. Они реальны только как тотальность, хотя в этой тотальности роль, определяющую само направление исторического движения, играет «мировой дух»²⁷. Все дело всемирной истории — достижение цели мирового духа; «найти себя, прийти к себе и созерцать себя как действительность»²⁸.

Но существует ли это всеобщее, «мировой дух», где-либо помимо самой истории и действующих в ней людей? Если да, то это трансцендентный Бог, тогда философия истории Гегеля религиозна.

Немецкий мыслитель решительно отвергает такой подход²⁹. Он пишет, что «этот разум имманентен в историческом конкретном бытии и осуществляется в нем и благодаря ему»³⁰. Мировой дух, по Гегелю, может быть иначе назван идеей свободы, которая осуществляет себя во всемирной истории. Но «то, что мы называли принципом, конечной целью, определением или природой и понятием духа, является лишь чем-то всеобщим, отвлеченным... чем-то внутренним, которое как таковое, как бы ни было оно истинно в себе, не вполне действительно... То, что есть в себе, есть возможность, способность, но оно еще не вышло из своего внутреннего состояния, еще не стало существующим. Для того чтобы оно стало действительным, должен присоединяться второй момент, а именно обнаружение в действии, осуществление, а его принципом является воля, деятельность человека вообще»³¹.

Следовательно, по Гегелю, «идея» как таковая сама ничего не осуществляет и не осуществляется, и говорить о мировом духе как о субъекте истории в отрыве от конкретных, действующих в соответствии со своими частными интересами людей просто не имеет смысла. Но и индивиды сами по себе не являются субъектами истории. Они ставят перед собой цели, преследуют личный интерес — без этого они не стали бы действовать. Но цели людей не совпадают, частные интересы вступают в борьбу между собой. То, что реализуется в истории через действие индивидуумов, — это идея, всеобщее. Даже великие исторические личности в этом смысле — лишь средства и орудия мирового духа, т.е. своего собственного понятия, которое реализуется в истории, орудия идеи свободы (свободы в конечном счете тех же индивидуумов как граждан государства).

Каждый индивид — субъект. Но субъект истории он лишь как единичный уровень тотальности, развивающегося человечества³². Человечество — субъект. Но оно реально существует лишь как тотальность составляющих его индивидов, а не как «самоосуществляющаяся идея человечества. Таково в принципе решение Гегелем проблемы исторического субъекта»³³. Но мы не выяснили еще нескольких моментов.

Первый: является ли человечество как тотальность (человек) чем-то однородным, однородным? Ответ Гегеля в общем таков, что всеобщее различает себя внутри себя. Не все человечество в равной мере — субъект истории. В каждую эпоху только один народ (или группа родственных народов, например, германские) выступает как исторический, воплощает в себе определенную ступень развития мирового духа. В принципе Гегель недалек от истины в том смысле, что во всемирной истории новая общественно-экономическая формация утверждалась сначала только у одного или небольшой группы народов. Другое дело, что философ не нашел реального различия между конкретными социальными организмами, которые сменяют друг друга в качестве лидеров человечества на арене всемирной истории. Для этого надо было понять как основу жизни общества производство материальных благ. Тогда «особенным» уровнем исторического субъекта окажется класс, противостоящий другому классу, решающая роль будет принадлежать именно этому, а не «всеобщему» уровню, и движущей силой всемирной истории будет признана классовая борьба.

Гегель видел социальные различия между «сословиями» гражданского общества, но сводил их к различию «профессий» землевладельца, промышленника или чиновника; к тому же считал, что противоречия между этими сословиями гармонизируются государством. Правда, в «Феноменологии духа» господин и раб выступают как олицетворение эксплуататоров и эксплуатируемых, т.е. подспудно мыслятся именно классы в их качестве исторических субъектов³⁴.

Второй момент: какого рода деятельность делает человека субъектом истории? По Гегелю, это законодательная и политическая деятельность, духовная активность в искусстве, религии и философии. Что же касается материального производства, оно подпадает под категорию «частных занятий» индивидуумов, для всемирной истории несущественных. Но не следует забывать, что философ отводил место в своей концепции, наряду с героями, всемирно-историческим личностям и так называемым «воспроизводящим индивидам», которые своей деятельностью поддерживают само существование общества и функционирование каждой социальной системы. Можно думать, что Гегель 1830 г., в отличие от Гегеля 1806 г., отводил трудовой деятельности социальную (и социализирующую индивидов), но не историческую роль.

Третий момент: меняется ли роль человека как субъекта истории? Действует ли у Гегеля принцип историзма? Можно констатировать, что великий диалектик ухватил исторический характер роли человека как субъекта. Он совершенно отчетливо выделяет ряд периодов, отличающихся друг от друга именно расширением круга лиц, которые сознательно действуют в истории. Возрастает самосознание свободы у людей. Это наблюдение Гегеля верно, роль субъективного фактора в истории действительно возрастает. Но немецкий мыслитель не видел глубинных причин такого возрастания, не видел уже приближавшегося в те годы качественного скачка: появления целого класса, который сможет сделать себя сознательным субъектом освобождения всего человечества от эксплуатации, построения бесклассового общества.

Итак, великий диалектик-идеалист во многом приблизился к научному решению проблемы субъекта истории. Абстрактно Гегелем намечены все аспекты проблемы человека и даже пути ее решения. Содержательно в его философии уже созрели теоретические предпосылки марксизма как нового мировоззрения. Однако глубокие идеи Гегеля не были им самим в полной мере ис-

пользованы для научного решения проблемы человека. Мешала общая мировоззренческая установка мыслителя, его идеализм, имевший социальные, классовые корни. Абсолютизация мышления вела к признанию рода идеальным, к сведению природы до инобытия того мышления, которое «у себя» в человеке как роде. Как показали К.Маркс и Ф.Энгельс, «немецкая идеология» — превращенное, искаженное отображение реальных социальных процессов на основе классового интереса буржуазии. «Новое качество» в философии зреет постепенно, внутри концепций и систем, в целом чуждых новой идее, и потому само приобретает искаженный, неадекватный вид. «Действительная логика» предстает в виде «логики понятий», категорий, будто бы порождаемых саморазвитием чистого мышления. Но за этой видимостью филиации идей скрывалось развитие социальной действительности как подлинная пружина упорной мыслительной работы.

Примечания

¹ *Bruning W.* Philosophische Antropologie: Historische Voraussetzungen und gegenwartiger Stand. Stuttgart. 1960.

² Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С.130.

³ *Фухте II.I.* Назначение человека. СПб., 1906. С.52.

⁴ Там же. С.119.

⁵ Там же. С.33.

⁶ *Reiss H.* Politische Denken in der deutschen Romantik. Bern; Munchen. 1966. P. 22, 27, 81.

⁷ *Шеллинг II.* Система трансцендентального идеализма. Л., 1936. С.329.

⁸ Там же. С. 273, 284, 293, 295, 328.

⁹ Там же. С.354—356.

¹⁰ *Kasper W.* Das Absolute in der Geschichte. Mainz. 1965. P.69; *Petruzzelis V.* L'idealismo e la storia. 3 ed. Brescia. 1957. P.56—57.

¹¹ Там же. С.263; там же. С.58—60.

¹² *Jonas F.* Geschichte der Soziologie. Hamburg. 1968. Bd. 1. P.162; *Reiss H.* Politische Denken in der deutschen Romantik. Bern; Munchen. 1966. P.13-14.

¹³ *Beik P.H.* The french revolution seen from the right. Philadelphia. 1956. P.66.

¹⁴ *Beik P.H.* The french revolution seen from the right. P.68; *Reiss H.* Politische Denken in der deutschen Romantik. P.73—74; *Cobban A.E.* Burke and the revolt against the 18 century. 2 ed. L., 1960. P. 87—88; Методоло-

гические и историографические вопросы исторической науки // Тр. Томск. ун-та. 1966. Т. 187. Вып. 4. С. 39—40.

¹⁵ Овсянников М. Ф. *Философия Гегеля*. М., 1959. С. 12.

¹⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 624—625.

¹⁷ Мотрошилова Н. В. *Путь Гегеля к «Науке логики»*. М., 1984.

¹⁸ Ильенков Э. В. Гегель и герменевтика // *Вопр. философии*. 1974. № 8. С. 72.

¹⁹ Там же. С. 77.

²⁰ Гегель Г. Соч.: В 14 т. М.; Л., 1929—1959. Т. 7. С. 223.

²¹ Там же. Т. 7. С. 222—223.

²² *Subjekt der Geschichte*. Köln, 1980. P. 76—87; Мотрошилова Н. В. *Путь Гегеля к «Науке логики»*. С. 164—177; Киссель М. А. Гегель и современный мир. Л., 1982. С. 111—119.

²³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 627.

²⁴ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 289.

²⁵ Гегель Г. Соч.: В 14 т. М.; Л. 1929—1959. Т. 8. С. 19.

²⁶ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 286.

²⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 2. С. 93.

²⁸ Гегель Г. Соч.: В 14 т. М.; Л. 1929—1959. Т. 8. С. 26.

²⁹ Peruzzellis N. *L'idealismo e la storia*. P. 170; Коллингвуд Р. Дж. *Идея истории*. М., 1980. С. 113.

³⁰ Гегель Г. Соч.: В 14 т. М.; Л., 1929—1959. Т. 8. С. 27.

³¹ Там же. Т. 8. С. 22.

³² Скворцов Л. В. *Субъект истории и социальное самосознание*. М., 1983. С. 88, 95—96.

³³ Киссель М. А. Гегель и современный мир. С. 54.

³⁴ *Subjekt der Geschichte*. P. 77, 82.

ДИЛЕММА РАЦИОНАЛИЗМА И ИРРАЦИОНАЛИЗМА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ КОНЦА XIX—НАЧАЛА XX ВЕКА

Весьма интересный и поучительный материал для понимания судьбы дилеммы рационализма и иррационализма дает история русской философии конца XIX—начала XX века. Это связано с целым рядом известных обстоятельств исторического свойства, обусловивших особую роль этого этапа русской философии и подготовивших появление важных тенденций развития философствования в XX веке, содержание и значение которых полно и всесторонне раскрылось гораздо позже в западной немарксистской мысли.

Россия в указанный период интенсивно преобразуется. Двадцатилетие, охватывающее конец прошлого и начало нынешнего веков, исключительно интересно тем, что именно тогда проявились и оформились все главнейшие пружины исторического развития страны, линии и стороны последующей политической борьбы, важнейшие участники драматического поворота в судьбе России... Интересно наблюдать этот период с точки зрения развертывания культурного богатства: в духовной культуре идут процессы, подготовившие и давшие то, что получило название «духовного ренессанса» и «серебряного века» русской поэзии. Мощный всплеск развития философии, музыки, театра, литературы, изобразительного искусства поистине несет на себе черты ренессанса.

Русская философия, поразительно быстро оправившаяся после известного тринадцатилетнего принудительного молчания и культурного небытия вследствие официального запрета, стремительно наверстывает упущенное и постепенно, усваивая опыт западной европейской философии, накапливает собственные оригинальные прозрения и открытия, быстро становясь вровень с самыми новыми веяниями мировой философской мысли. Первоначальное ученическое отношение к западной философии не только не помешало, а, наоборот, способствовало тому, что русская философия обостренно восприняла важнейшие уроки мирового духовного развития на рубеже столетий, чутко уловила глубинные противоречия, говорившие об исчерпании классического способа философствования.

Ярчайшим и нагляднейшим примером сказанному может служить история первого русского философского журнала «Вопросы философии и психологии» (1889—1918)¹. Созданный небольшой группой энтузиастов (прежде всего усилиями Н.Я.Грота, председателя Московского Психологического общества), после нескольких робких попыток подобного рода (например, «Свое слово», издававшийся короткое время проф.А.Козловым), журнал превзошел ожидания основателей и инициаторов и быстро стал собирателем философских творческих сил России. В нем отразились практически все основные течения русской философии, за исключением различных форм материализма, что было обусловлено резкой политической поляризацией общественной жизни, крайним напряжением социальных конфликтов, неизбежно выливавшихся в идеологическое противостояние. Тем не менее журнал вызвал живейший отклик деятелей отечественной культуры, ему оказали содействие и поддержку Л.Толстой, В.Бехтерев, В.Вернадский, С.Корсаков, В.Сербский, А. Кони и многие другие.

На страницах журнала развернулось незаурядное богатство и разнообразие отечественной философской мысли. Здесь печатались известные профессора Московского, Киевского, Юрьевского и других университетов, авторы, задававшие тон в общественно-политической и религиозно-философской мысли России того времени: Александр Введенский, Алексей Введенский, Н.Грот, В.Герье, В.Гольцев, А.Козлов, В.Лесевич, М.Каринский, С.Котляревский, Л.Лопатин, Э.Радлов, В.Розанов, В.Соловьев, С. и Е.Трубецкие, Н.Страхов, Г.Челпанов. Б.Чичерин. В начале XX века в журнал пришли Н.Бердяев, С.Булгаков, Н.Лосский, Г.Шпет, Л.Шестов и многие другие.

Действительно, последнее десятилетие прошлого века и первое нынешнего — поистине носят «ренессансный» характер: бурный всплеск активности во всех сферах духовной культуры, отмеченный именами мирового значения, резкая политизация всей общественной жизни и оформление главных политических течений, борьба которых в самом ближайшем будущем предопределила не только судьбу России до конца XX века, но и судьбы человечества в целом, — все это приковывает наше внимание к этому замечательному периоду. Философия, разумеется, не могла остаться в стороне от столь фундаментальных по своему размаху и последствиям процессов и чутко уловила наметившиеся тектонические сдвиги в России и мире.

В 1874 г. молодой Вл. Соловьев защищает свою магистерскую диссертацию под многозначительным названием «Кризис западной философии. Против позитивистов». Философ делает заявление о том, что «философия в смысле отвлеченного, чисто теоретического познания окончила свое развитие»². Это было вербализацией глубинной тенденции, которая мощно прокладывала себе дорогу в мировом историко-философском процессе. Философия как чисто теоретическое познание, продукт только «чистого разума» была поставлена под сомнение. «Сильная, иная классике струя начинает пробиваться с того времени, когда разумное основание мира подменяется неразумной иррациональной волей (Шопенгауэр) и когда затем место суверенного разума заступает immoralный произвол субъекта (Ницше)» — подчеркивает современный исследователь этого процесса³.

Свое теоретическое воплощение дух прежней философии получил, разумеется, в рационализме XVII—XVIII вв., против которого теперь были направлены систематические критические выпады. Спектр отношения к возможным вариантам разрешения сложившейся проблемы располагался между решительным и безусловным отрицанием прежней роли разума и заменой его той или иной мифологией, с одной стороны, и попытками «усовершенствовать» теоретический разум, дополнить и «конкретизировать» его — с другой.

Разум, воплощавшийся в науке, был обвинен в абстрактности и схематичности, убивавшей познаваемый объект, и в отрыве от практической жизни, от нужд существования человека. Философия, которая к тому же в лице позитивизма провозгласила отказ от всего «ненаучного» и «метафизического» — то есть прежде всего фундаментальных проблем бытия и познания, — стала стремительно терять кредит доверия, поскольку отмежевывалась от вопросов о смысле существования, познаваемости мира и т.п. Острейшее противоречие: философия, в той мере, в какой она претендует быть строго научной, в той же мере вырождается в какую-то технологию мышления, набор процедур, — оказывается, в сущности, бесполезной.

«Пролог к этой новой эпохе «власти мифа» дал Ф. Ницше, провозгласивший, в противовес «выродившейся» истине познания, притягательность и новую «истинность» мира» — справедливо отмечается в литературе⁴. Но прямо призвать миф на смену разуму могли только такие отважные натуры, как Ницше. Он вызвал волну горячего сочувствия и подражания, понять которые

можно лишь ощутив остроту возникшего кризиса в духовной культуре того времени, насущную потребность выхода из явно определившихся тупиков.

Однако такой мировоззренческий радикализм устраивал далеко не всех и не каждому был по вкусу. Умеренную линию, к которой принадлежал Вл.Соловьев, категорически не устраивал не только оторвавшийся от жизни и «отвлеченный» рационализм, но неприемлем был и иррационализм. С.Н.Трубецкой, друг и последователь Соловьева в этом вопросе, писал: «Насколько отвлеченная мысль противопоставляется сущему, чистый рационализм неизбежно приводит нас к своей противоположности — к философии иррационального, бессознательного и непознаваемого»⁵.

Надо сказать, что негативное отношение как к рационализму, так и к иррационализму было широко распространенным явлением в российской философской и общественно-политической мысли. Куда ближе была другая идея: преодолеть недостатки и ограниченность прежнего рационалистического теоретизирования не путем отказа от самого теоретического разума, а путем его дополнения и «синтезирования». Н.Лосский в свое время довольно точно объяснил смысл этой претензии: «В трудах Соловьева особенно ярко выразилась черта, характерная для всего оригинального русского философского творчества — искание *цельного* знания о *цельном* бытии и потому *конкретный* характер мировоззрения. С самого начала своей деятельности (уже в своих юношеских произведениях «Кризис западной философии. Против позитивистов», «Философские начала цельного знания», «Критика отвлеченных начал») Соловьев сознательно ставит эту задачу, следуя заветам Киреевского и Хомякова»⁶. Вопрос о наиболее характерных тенденциях русской философии этого периода и их основаниях прекрасно раскрывается в работе Б.В.Емельянова⁷.

Конкретизация разума, синтетичность мировоззрения представлялись в виде соединения теоретического разума с верой, интуицией и другими внерациональными формами духовного творчества.

Насколько массовый характер в русской философии этого периода приобрела данная тенденция, можно судить хотя бы по такому меткому и саркастическому замечанию профессора духовной академии Алексея Введенского на страницах «Вопросов философии и психологии»: «Ныне все стараются примирить: примиряют религию с философией, философию с наукой, фило-

софию спекулятивную с «научной», идеализм с эмпиризмом, мистицизм с позитивизмом, априоризм и апостериоризмом, динамизм с атомизмом, альтруизм с эгоизмом и т.д., без конца»⁸.

Возвращаясь к Соловьеву, подчеркнем, что он своей системой «всеединства» фактически попытался заложить основы конструктивной критики рационализма — то есть не отбросить философию, основанную на теоретическом разуме, а дополнить и усовершенствовать сам способ философствования. Рационалистическая философия к концу прошлого века (в особенности гегелевская) воспринималась как совершенно оторванная от жизни, «отвлеченная», из схем и абстрактных понятий которой заведомо улетучивается всякое бытие и, конечно, человеческое существование. «Бытие абсолютно конкретное и потому оно не может «складываться» из абстракций, даже если их привести в движение согласно хитроумному замыслу гегелевской диалектики... — писал М.Киссель. — Но разрушение разума осуществляется во имя «конкретного», «всереальнейшего», «абсолютной основы»... иррационалисты нашли свое решение вопроса: конкретное не может быть субстанцией, ибо субстанция есть гипостазированная абстракция, мыслимое... бытие, а не само бытие в своей первозаданной реальности»⁹. Мысль об этом и подобная схема аргументации вырабатывается еще в XIX веке.

Чем же обосновывается и в какой форме осуществляется эта «конкретизация» разума?

Владимир Соловьев, с присущей ему основательностью, так обосновывает исходные положения своей системы «всеединства»: «Мы различаем всякий предмет как сущий, как мыслимый и как действующий. Очевидно, что собственное существование предмета, его внутренняя, необнаружимая природа и действительность может утверждаться только верой или мистическим восприятием и соответствует, таким образом, началу религиозному»¹⁰. Вынесем пока что за скобки характеристику данного «мистического» восприятия как начала религиозного. Обратим внимание на существо аргументации в пользу так называемого существования предмета и его необнаружимой природы: «как предмет в своей настоящей и полной действительности определяется во-первых, как безусловно *сущий* (*ens*), во-вторых, как некоторая неизменная и единая сущность (*essentia*) или идея и, наконец, в-третьих, как некоторое актуальное *бытие* или явление (*existentia*), так соответственно этому и действительное познание предмета (объективное познание) определяется, во-первых, как

вера в безусловное существование предмета, во-вторых, как умственное содержание или *воображение* его сущности или идеи и, наконец, в-третьих, как *творческое* воплощение или реализация этой идеи в актуальных ощущениях или эмпирических данных нашего природного чувственного сознания»¹¹.

Вновь в философии обнаружился разрыв, зазор между теоретическим мышлением в понятиях и безусловным существованием предмета; выясняется, что даже самое изощренное теоретическое построение не приводит с необходимостью к безусловному бытию предметов. Приходится специально постулировать таковое как данность или же как заданность и вводить в состав познания, так сказать, специальным декретом. Мы имеем здесь дело с очень симптоматичным мыслительным ходом, который станет характерным для философско-теоретического сознания XX века. По этому пути двинутся легионы продолжателей и подражателей. С.Трубецкой реализует его в своей интерпретации: «Всякая разумная сознательная человеческая деятельность заключает в себе подразумеваемое утверждение скрытой цели человеческого бытия, молчаливое признание того, что это бытие имеет положительный смысл и цель. Без такой *цели* нет прогресса в калейдоскопе явлений, в эволюции мира и человека, нет добра и зла, нет никаких норм вообще, даже логических норм, ибо для деятельности разума исчезает разумное основание»¹².

При ближайшем рассмотрении выяснилось, что не только чувственный опыт ограничен и не ведет к объяснению бытия всеобщих и необходимых истин теоретического мышления, но и теоретическое мышление не обладает той мощью — утверждать безусловное бытие предметов, — которая приписывалась ему классическим рационализмом. Однако постулирование такого безусловного бытия и введение его в состав процедур философского мышления лишь кладет начало последующему: оно задает нормативную (или, как бы сказал И.Кант, регулятивную) основу последующего рассмотрения предмета в познании. С.Трубецкой настаивает, кроме того, на том, что вера в безусловное бытие предмета, примененная к человеку, обнаруживает скрытое утверждение существования некой положительной цели бытия, без чего обесмысливается абсолютно все!

Стоит обратить внимание и на то, что С.Трубецкой использует схему Соловьева не для постулирования безусловного бытия предметов, а для обоснования безусловного бытия *цели*, которое затем призвано сыграть колоссальную роль в дальнейшем: уста-

новить нормативную шкалу, чтобы «упорядочить калейдоскоп явлений», ввести не только логические нормы и правила, но и в более широком плане — нормативно-ценностное, аксиологическое измерение бытия предметов вообще и человека в частности. К этой последней идее мы еще вернемся далее.

Откуда берется эта убежденность в том, что нужен еще один какой-то дополнительный источник познания, закрывший бы обнаруженную трещину? Ближе к исходной схеме соловьевского рассуждения и доказательства необходимости введения в познавательный процесс помимо абстрактно-теоретического мышления в понятия и чувственного опыта еще и некоторого «конкретного сознания» следующие идеи С.Трубецкого в его работе «Основания идеализма»: «Если мир есть совокупность взаимодействующих существ или являющихся существ, то такое взаимодействие предполагает внутреннее, имманентное соотношение между ними. Если мир как явление обусловлен сознающим субъектом, если связная закономерность, господствующая в нем, обусловлена логически, то стремление познать самое духовное начало, субъект, обуславливающий объективное существование, является необходимым и такое познание естественнее всего искать не вне, а *внутри* нас, в *глубине* нашего духа. В нем мы создаем свою соотносительность со всем сущим, которое здесь как бы перестает быть нам внешним, являясь имманентным нашему сознанию. Источник истинного знания следует искать в нашей *конкретном сознании*»¹³.

Итак, есть факт данности (или заданности?) безусловного. дочувственно-оопытного и внерационального бытия предметов, которая постигается затем человеком в чувственности и мышлении. Знание об этом черпается из мистического, «конкретного» сознания, имеющего характер веры. Предмет, согласно этому представлению, обладает определенной регулятивностью и нормативностью в отношении теоретического разума и его форм. Это каким-то образом должно было быть объяснено.

В докторской диссертации В.Соловьев снова обращается к этой проблеме и детализирует ее так: «как некоторое существо, одно из всех, познающий субъект находится в существенной внутренней связи со всем, познает его все в его истине, то есть в его безусловном существовании и его безусловной сущности. Но это безусловное знание вечно присуще нашему существу как метафизическому... обнаруживается...лишь отчасти...для того, чтобы наше природное познание, наш опыт и умозрение имели ис-

тинное объективное знание, они должны быть поставлены в связь с тем мистическим знанием, которое дает нам не внешние отношения предмета, а самый *предмет в его внутренней связи с ним*¹⁴. Философская мысль упорно вращается вокруг идеи безусловного существования: забегая несколько вперед, скажем, что целый ряд философских направлений следующего, двадцатого столетия будет пытаться найти объяснение и раскрыть внутренние механизмы того, как это оказывается возможным.

Симптоматично указание в этом контексте на «метафизическую» природу нашего существа! Разумеется, к тому времени усвоение опыта классической философии подсказывало, что ограниченно-индивидуалистическая точка зрения обречена на тупики. Но что означает эта метафизическая природа? Соборность — скажет позднее Соловьев, пытаюсь как можно содержательнее определить суть дела. Получилось, что философия открыла важную вещь: «самость» предметов, это «безусловное» бытие их, которое еще только будет предметом опыта или умозрения, — уже дано субъекту и более того, данность эта предписывает познающему субъекту некие процедуры, предопределяет способ оперирования с предметом. Ясно, что подступы к проникновению в суть данной проблемы в философии достаточно разнообразны и указанные русские философы используют мыслительные ходы, обнаруженные еще классикой, как это отчетливо звучит в аргументации Вл. Соловьева: «Уже тот факт, что для нас существуют внешние чуждые нам и случайные для нас вещи, что вся природа является для нас чем-то чуждым, роковым и нас тяготеющим, вследствие чего наш разум, не находя в этой природе никакого внутреннего содержания, должен ограничиваться пустым отвлеченным единством, тогда как при нормальном отношении разумное существо наше получая и свободно усвая божественное содержание, приводило бы его и им *объединяло бы всю множественность природного бытия*, и это последнее ... воздействуя на наш разум, давало бы ему все новое и новое содержание, ясное и внутренне необходимое»¹⁵. Но классическое прозрачное — «нормальное» отношение разума с «божественным» содержанием универсального единого мира, способное дать завершенную и гармоничную картину всего бытия, все-таки омрачено разрывом познающего и живущего в этом мире субъекта. В этом разрыве остро переживается неверие в «положительную» науку и теоретическую философию — бывшую до недавнего времени философией разума: «то главное, что имеет в виду наш ум в своей тео-

ретической деятельности — познание истины, то есть познание сущего не только в его данной действительности, но и в его целостности и универсальности, познание всего в единстве — эта цель столь же мало достигается положительной наукой, как и отвлеченной философией»¹⁶.

Два важных для нас элемента стоит зафиксировать в этих рассуждениях: во-первых, конкретность, универсальная целостность бытия, открывающаяся в непосредственном опыте сознания и, во-вторых, данность бытия предметов до всякого чувственного опыта и теоретического познания в понятиях. И то, и другое переживаться субъектом может только специфическим образом! В русской философской литературе того периода это получило разнообразные наименования: расширение опыта, конкретизация сознания, дополнение и обогащение разума и т.п.

Но каков же по форме и содержанию своему этот вид опыта?

«Само по себе рациональное мышление не имеет содержания, из внешнего же опыта оно не может получить соответствующего ему, то есть всеединого или истинного содержания, следовательно должно получать свое содержание, — объясняет Соловьев, — из того существенного и положительного познания, которое определяется *верою* и *идеальным* созерцанием, другими словами, человек, как рациональный, — получает свое истинное и положительное содержание от своего мистического или божественного элемента: и если систему рационального знания мы называем философией, то мы должны признать, что философия получает свое содержание от знания религиозного или теологии, разумея под этою последней знание всего в Боге, или знание существенного всеединства»¹⁷.

Такой именно поворот дела существенно снижает ценность постановки проблемы, как она первоначально была заявлена: свести все дело к тривиальному откровению, да еще в конфессиональной форме православной или иной теологии, разочаровывает всякого, кто проникся первоначальными глубокими озарениями, высветившими реальную и глубокую проблему. Соловьев и сам отчасти понимает возможные негативные последствия и стремится предвосхитить критику. В конце концов он сам, как никто другой, хорошо понимал «отвлеченный характер» той же теологии. Поэтому ему приходится оговаривать, что «надо поставить теологию во внутреннюю связь с философией и наукой таким образом, организовать всю власть истинного знания в полную сис-

тему свободной и научной теософии»¹⁸. Другими словами, речь не идет об актуальной вере и теологии — они также поражены пороком отвлеченности и нуждаются в глубочайшей переработке; систему свободной и научной теософии, понятное дело, еще нужно создать.

Но в дальнейшем, при сохранении основополагающих принципов истолкования того, что такое вера или теология, — неизбежно столкновение со старыми теологическими проблемами. Например, проблемой теодицеи. Возникает вопрос, требующий какого-то вразумительного ответа: если непосредственное мистическое знание способно придать осмысленность и науке, и философии, — то почему же они пребывают в таком плачевном состоянии («отвлеченности» и неистинности)? «Конечно, истина вечно есть в Боге, — вынужден прибегнуть к старому теологическому приему Вл. Соловьев, — но поскольку в нас нет Бога, мы и живем не в истине: не только наше познание ложно, ложно само наше бытие, сама наша действительность»¹⁹. Такой ответ, увы, в истории мировой мысли уже неоднократно подвергался весьма жесткой критике и удовлетворить ищущий «истины» разуму вряд ли мог вообще. В конечном счете куда более продуктивной оказалась постановка проблемы, а не ее решение, указание на ее реальный и содержательный характер: «таким образом, необходимый для истинного знания синтез элементов мистического и природного при посредстве элемента рационального есть *не данное*, а *задача для ума*, для исполнения которой сознание представляет только разрозненные и отчасти загадочные данные»²⁰.

Печальный вывод, к которому пришел Соловьев, о бессодержательности рационального мышления, показывает, что философ в этом пункте менее всего постиг великие уроки европейской классики, которая глубоко разработала вопрос о содержательности форм мышления, кроме того показывает, что он рациональность сводил к абстрактно-логической правильности. А это сильнейшее упрощение философу такого масштаба, как Соловьев, было понятно. Ясно, что внимание мыслителя было поглощено в данном случае чего-то другим, не менее важным: разум и опыт, каждый в своей области и своими средствами, обеспечивая познанию предметную содержательность и всеобщность истины, тем не менее оказываются не в состоянии ухватить некий особенный пласт, слой бытия. По крайней мере, отчетливо и надежно, в соответствии со своими критериями. Но «разрозненно и отрывочно» они все-таки выводят наше сознание на нечто «плот-

ное» и существенное! Этот пласт или слой бытия мира, вещей, предметов настолько значим оказывается, что задает смысл нашему мышлению, шкалу ценностей, основу законов логики и самое возможность познания реальности. Вот вокруг чего вращается мысль не только Соловьева. Как и другие русские философы, он бьется над разгадкой идеи специфического опыта или уровня сознания, которые в европейской традиции, особенно после Ф.Брентано, получили название *интенциональности* сознания. Наиболее впечатляющий вариант разработки этой идеи в современной философии, как известно, принадлежит Э.Гуссерлю. «По замыслу Гуссерля, исследование интенционального бытия сознания, бытия, направленного на многообразные виды предметностей, образует науку, равную по объему естествознанию, то есть науку, предмет которой — многообразные виды смыслоформирования, придания смысла, сочетания актов сознания, в которых формируется смысл, и понятого, обнаруженного или сформированного смысла» — так характеризует феноменологическую категорию современное справочное издание²¹.

Именно данный, особый вид сознания, непосредственно дающий нам знание (веру, уверенность, правдоподобное допущение?) о бытии до всякого опыта и разумения, играет невероятную важную роль: кроме того, что оно становится фундаментом, на котором только и возможно дальнейшее наслаение содержательного эмпирического опыта и универсализированных, правильных процедур мышления, — оно вносит шкалу смысла и ценностей. В постулируемом мистическом непосредственном опыте Соловьев черпает убеждение, что «разум или смысл вещи состоит именно в ее отношении ко всему»²², и Е.Трубецкой вторит ему: «...искомые нами смысл мысли и смысл жизни есть всеединство»²³. Ясно при этом, что исходная открывшаяся им интуиция (интенция) всеединства оказывается им дана непосредственно, то есть минуя посредство чувственного опыта с его специфическими данными органов чувств, которые (как уже спросил И.Кант) должны же быть синтезированы строго определенным образом, а также минуя посредство разума с его формальными правилами и процедурами, которые опять-таки требуют строго определенного способа применения! И обеспечивает все эти «привязки», и объясняет их мистическая интуиция всеединого бытия.

Другой продуктивный момент в подобных рассуждениях заключался в том, что рациональность, с этой точки зрения, как раз и не может быть сведена к абстрактно-логической правильности

теоретической упорядоченности, а должна пониматься как универсальная целостность (отпадение от нее вещей ли, идей ли — обесмысливает их), в противном случае всякая отвлеченность и абстрактность неизбежно ведут к отчуждению, иррациональности и безумию. Идея рациональности как универсальной целостности в более или менее явном виде присутствовала в европейской философии — хотя бы со времен Спинозы: по его мнению, субстанция есть единство бесконечного множества модусов и истинное познание их возможно только под углом зрения субстанциальности. У Гегеля, как известно, абсолютная идея должна пройти все свои частные отчужденные состояния, чтобы осознать себя наконец как знающую самое себя, что и будет означать предел рациональности знания. Стоит заметить, попутно, что в глубине своей эта идея совсем не чужда и марксизму (идея иррационально-превращенных форм, которые иррационализируются именно по причине обособления и отчуждения от целостного процесса), что лишний раз свидетельствует о том, что подобные идеи носились в воздухе. Если продолжить сопоставления и вспомнить соловьевскую идею о всеединстве как единстве Истины, Добра и Красоты, то можно найти почти текстуальные соответствия этому у Гегеля, заявлявшего: «Я убежден, что высший акт разума, охватывающий все идеи, есть акт эстетический и что *истина* и *благо* соединяются родственными узами лишь в *красоте*»²⁴.

Поэтому можно сказать, что идея рациональности как универсальной целостности имеет глубокие корни в мировой философской традиции, но именно Соловьев разнообразно артикулирует ее и подчеркивает актуальное содержание, что особенно отчетливо проявилось позднее, уже в XX столетии, когда сетования мыслителя на «разорванность фундаментальных начал» («Философские начала цельного знания»), можно сказать, становятся общим местом рассуждений о кризисных явлениях в культуре.

Каковы наиболее продуктивные аспекты этой идеи?

Во-первых, представление о том, что меняются критерии рациональности знания, о том, что рациональным может быть лишь универсально-целостное представление предмета — все это проложило в конечном счете, дорогу системным воззрениям, методологии системного подхода.

Во-вторых, идея рациональности как универсальной целостности несет в себе эвристический заряд, заключающийся в том, что все иррациональности, ставящие разум человека в тупики,

означают не что иное, как неполноту, разорванность и непознанность целого, части которого, будучи сопоставлены (и соизмерены) напрямую, без других, посредствующих частей, неизбежно дадут крайне превратную картину.

В-третьих, интересно то, что В.С.Соловьев придал этой теме грандиозный культурно-исторический смысл: он провозгласил необходимость доведения до смыслового предела универсального синтеза всех частей мировой культуры. «Этот великий синтез, — писал мыслитель, — не есть чья-нибудь субъективная личная потребность: недостаточность эмпирической науки, бесплодность отвлеченной философии, с одной стороны, а с другой стороны, невозможность возвратиться к теологической системе в ее прежней исключительности, необходимость развить и восполнить мистическое начало элементами рациональными и природными — реализовать его как всеединое — все это создано умом человеческим как результат его отрицательного развития. Самое это развитие отвлеченных начал, совершенное западным человечеством, содержит в себе живую и реальную критику этих начал, их суд и осуждение... так что наша критика только выражает в общих формулах тот неизбежный вывод, к которому приводит реальный исторический процесс, пережитый умом человеческим, этот вывод есть *положительное всеединство*»²⁵.

Заметим здесь, что данная идея действительно захватила русских мыслителей того времени и разрабатывалась в различных аспектах, в частности в так называемом «русском космизме», в поразительном по задуманному размаху неопубликованном труде П.А.Флоренского «У водоразделов мысли»²⁶.

В-четвертых, оригинальна и интересна идея синтеза истины, добра и красоты как модусов всеединого целого, ныне пребывающих в прискорбном разобщении и противостоянии. И, хотя у Соловьева это явные мифологемы, а не категории и понятия (как, скажем, это пытался сделать Гегель) теоретического разума, тем не менее просматривается реальное содержание. Универсальный синтез культуры есть прежде всего преодоление разрыва частей духовной культуры: науки (истины), морали (добра) и искусства (красоты). Философ чутко уловил в конце XIX века то, что сполна познало человечество на своем горьком опыте в XX веке: наука и искусство становятся безнравственными, а нравственность и творчество обесчеловечиваются и иррационализируются. Продукты такого губительного противостояния частей духовной культуры человечества становятся опасными для него.

Другая идея — «расширения» разумного познания за счет обогащения его внерациональными формами постижения реальности тоже имела свое продолжение. У Соловьева это оказалось связано с нормативно-ценностным характером мистического элемента: «все деятельности (как практические, так равно познавательные и творческие) помимо их внешней закономерности, одинаковой для них всех, имеют для нас еще особенное внутреннее значение, согласно той оценке, которую мы им дали и которая определяется степенью их соответствия целям, заранее нами поставляемым для всех этих деятельностей»²⁷. Роль оценки, ценности в определении предмета, в формировании процедур познания была отслежена еще Г.Лотце, который предпринял такую попытку «конкретизации» метафизики. «Действительность, — писал он, — всегда немного больше, чем этот логический скелет, и это «больше» нельзя рассматривать «как простое логическое замутнение или загрязнение чистой логической идеи» (Гегель). Наоборот, следует считать простое мышление неспособным к постижению *истинного содержания действительности*, тогда как это содержание...*действительно переживается* согласно его ценности»²⁸.

Универсальное и конкретное бытие на глазах обрывает подробностями, деталями, которые теоретическое мышление не улавливает. Так, помимо всеединства, целостности, целей, появляются еще ценности. Идея эта разработана была в неокантианстве. Г.Риккерт писал по этому поводу: «Целое действительности никогда нам не дано и не может быть дано, оно всегда «задано». Вот почему «целое» ускользает из ведения специальных наук: ведь они не имеют дела с ценностями»²⁹. После выведения «за скобки» всех рациональных и логических компонентов познания познающий субъект обнаруживает новое содержание, имя которому «ценности»! Причем обнаружилось, что вообще «предметность предмета создает именно трансцендентная ценность»³⁰.

Поиски онтологических оснований всеобщности и объективности познания, оснований органической связи человеческого бытия и познания — подталкивали к поиску и введению абсолютов, имевших внерациональное происхождение. Моральные нормы, высшие цели, подлинные смыслы — обнаруживались и вводились как важные компоненты познавательного процесса, наделенные смыслообразующими, методологическими и иными конституирующими функциями. Н.Бердяев, например, предположил, что «теория познания придет, наконец, к реализму, когда положит

в свое основание новую, необычную для отвлеченных философов идею, *идею греха* как источника самой противоположности субъекта и объекта, которая остается тайной для всех гносеологий»³¹. Впрочем, далеко не для всех очевидно то, какое же «реалистическое значение» могло бы иметь для гносеологий такое нововведение!

Можно сказать, что в этом аспекте перепробовано было многое. Мысль философов упорно доискивалась незыблемых оснований именно онтологического свойства и притом внерационального. С.Франк делает упор на нравственный опыт, «ибо он дает одно из наиболее явных удостоверений наличия степеней реальности — возможности качественно различных форм бытия, в которых обнаруживается большая или меньшая степень прочности... «основности» реальности»³².

Мысль о различии, причем качественном различии, степеней реальности различных форм бытия, — весьма интересна и имеет свои давние корни³³.

В целом можно констатировать наличие устойчивой тенденции в философских поисках на рубеже XIX—XX веков, удачно охарактеризованной О.Дробницким следующим образом: «Сращение нормативно-нравственного мышления с философией как наукой (превращение нормативной этики в науку) результировалось в морализации — в нравственной апологетике «разумного общества» и «естественного человека»³⁴. Иррационализация философского знания за счет введения в него иррационально-мифологически истолкованной аксиологии совершила то, что из прежней философии — «науки наук», — сделали «некий странный гибрид с вненаучными формами освоения мира, с религией и искусством и нарекли этот гибрид «философской верой» (Ясперс), «онтологическим пониманием «(Хайдеггер)»³⁵.

В творчестве феноменологов и экзистенциалистов уже в нашем столетии особенно ярко проявилась эта схема введения нормативно-ценностного, в данном случае — художественно-эстетического сознания в самое сердцевину философского мышления. Но еще Ф.Ницше, тяготевший к афористической, художественно-образной манере (пародируя мифопоэтическое мышление) изложения своих философских идей, мучительно ищет непривычную форму, порывая с классическими представлениями о философии, философствовании и мышлении теоретическом.

Вкус русских философов XIX века, воспитанный на классике, их тяготение, если не по содержанию, то по форме к классиче-

ским образцам теоретической строгости и научности, — не позволял им увидеть в ницшеанской проповеди и пророчествах близкое будущее мировой философии.

Л.Попатин настаивал на том, что его персоналистическая система есть система рациональной онтологии³⁶, а философия Ницше, наоборот, представлялась «больной искренностью»³⁷.

Это было мощное течение, захватившее многие незаурядные умы, которые подчас стремились придерживаться классических образцов строгой научности. Но «вопреки заявленной воле к строгой научности и установке на научное знание, искусство становится не только парадигмой реальности, но и *порождающей моделью, источником* конструктивных идей «научной философии», гносеологии и метафизики. Онтологический статус искусства абсолютизируется. Оно приобретает несвойственную ему функцию матрицы истины, порождающей онтологические конструкции, предназначенные для заполнения пустот в эволюции традиционного знания»³⁸.

От Шопенгауэра, через Ницше к Шпенглеру идет эта линия, подчас шокирующая тем, что форма и содержание этого философствования, а тем более цель — совершенно иные. «Шпенглеровская мифологема, как и вообще современный искусственный миф, не есть лишь «игра воображения», но есть также определенное идейное веяние, некоторый вектор умонастроения» — констатирует Р.Гальцева³⁹. Куда выводил этот вектор, наличие которого мы обнаруживаем и в русской философии рубежа веков, — это тема отдельного разговора.

Вернемся к общей характеристике рассмотренных нами и, как видим, всемирно-значимых тенденций в развитии критического пересмотра классического рационализма в рамках русской немарксистской философии. Если суммировать теоретическое значение поставленного русской философией этого периода вопроса, то можно было бы указать следующее.

Во-первых, была предпринята не просто критика несостоятельности рационалистической версии рациональности в форме научного абстрактно-теоретического мышления: в главных чертах это уже становилось ясным в немецкой классической философии. Теоретически несостоятельной была признана сама дилемма рационализма и иррационализма, обе ее стороны были отвергнуты как несостоятельные крайности. Идея рациональности была углублена за счет дополнения познания и осознания внетеоретическими формами освоения реальности (марксизм пытался сфор-

мулировать это в понятии духовно-практического освоения реальности), хотя, может быть, лучше было бы назвать это все-таки попыткой и тенденцией, чем сколько-нибудь цельным и систематическим продуктом.

Но в этом моменте обнаружилось коренное противоречие: справедливое представление о необходимости для познания многокачественной реальности выработать столь же многоуровневый способ постижения, — столкнулось с невозможностью соединить несоединимое — теоретическое мышление в понятиях и категориях и мистическое откровение, интуитивно-личностное переживание. Поиски новых способов философствования шли в русле общеевропейских процессов, мысль упорно искала адекватные формы отображения открывшихся горизонтов и уровней бытия. И с этой точки зрения вполне понятны исследования, попытавшиеся пристально взглянуть на самую природу и сокровенную механику объективно-научного метода мышления и выявить в нем и роль личностного знания⁴⁰, и тонкие слои артикуляций, инструментария и допущений. С другой стороны, эпистемологический «анархизм» П.Фейерабенда⁴¹, пытаясь сконцентрировать внимание на собственно средствах мыслительной техники научной теории, подводил к выводу о принципиальной равноценности противоположных способов объяснения реальности! «Таким образом, — резюмировал Фейерабенд в одной из своих работ, — наука гораздо ближе к мифу, чем готова допустить философия науки. Это одна из многих форм мышления, разработанных людьми, и не обязательно самая лучшая. Она ослепляет только тех, кто уже принял решение в пользу определенной идеологии или вообще не задумывается о преимуществах и ограничениях науки»⁴².

Во-вторых, глубокую разработку получила идея рациональности как универсально-синтетической целостности. Интересно, что были попытки реализовать универсально-синтетическую целостность как на уровне методологии познания, так и на уровне некоего культурно-философского эксперимента по синтезу важнейших частей духовной культуры — науки, искусства, морали, религии и философии. Вл.Соловьев в этом плане является примером с его проектом философии «всеединства», провозгласившим необходимость синтеза Истины, Добра и Красоты. Но не менее впечатляющий проект задумывался П.А.Флоренским.

В том и другом варианте, однако, получился в известном смысле неизбежный результат, вместо обещанного синтеза и ор-

ганического взаимопроникновения разных частей духовной культуры возникло лишь нечто *синкретическое*. Соизмерение несоизмеримого, выражение невыразимого могло дать лишь иррациональные продукты. В итоге разнообразных, более или менее последовательных усилий возник ряд философско-теоретических концепций, эклектически соединявших философско-теоретическое мышление и мистическое откровение, опыт сугубо индивидуально-личностных переживаний, часто облеченных в яркую неповторимую афористическую форму, в которой улавливались нетривиальные стороны бытия.

Выплыла на поверхность значимость и глубина мысли Соловьева о том, что существующие части культуры есть лишь отвлеченные начала и в этой своей отвлеченности неистинные, неподлинные и к синтезу непригодные. Соединение мистического личного опыта переживаний или конфессионально заданной догматики с абстрактно-теоретическими дедукциями если и было технически осуществимо, то удовлетворить потребность в новом синтезе никак не могло: все так или иначе выливалось в еще один вариант неортодоксальной теологии, пытавшейся рационализировать откровение.

Это отчасти объясняет одну особенность русской философии конца XIX-начала XX веков: мыслители постоянно и непрерывно эволюционируют, они принципиально неклассифицируемы и неуловимы для определений их принадлежности к каким-то состоявшимся течениям и направлениям. В сущности, это является отражением глубокой неудовлетворенности, вот почему так часто все это в историко-философской литературе называется «духовными исканиями».

Итак, вместо синтеза — синкретизм: то есть воспроизведение старого и отжившего средствами нового, с одной стороны, и наполнение нового — старым, архаическим содержанием. Как это пытался делать Соловьев, поставив целью обосновать догматику христианства новейшими данными науки, «ввести догматику в систему положительного знания»; как это пытался делать Бердяев, предлагая ввести в современные гносеологии понятие греха. В лучших своих вариантах этот синкретизм рождал сердечные мифопоэтические продукты «серебряного века» русской поэзии, оригинальные порождения гениальных поисков на стыке сфер культуры, на стыке видов и жанров духовного творчества. На таких стыках рождались уникальные продукты русской духовности

— русский космизм, новое религиозное сознание, философия всеединства, символизм и т.п.

Невозможно обойти вниманием еще один аспект подобного творчества. Одним из следствий поисков универсального синтеза культуры было складывание типа философа и философии как «подвижника» и «подвига», философствования как жизненного пути и жизненной драмы и поступка.

Насколько широко и глубоко охватило это движение русскую культуру, говорят творческие биографии Л.Толстого, В.Соловьева, Н.Федорова, Ф.Достоевского, К.Циолковского и др. Преодолеть отрыв жизни и философии, создать «философию жизни» как собственный жизненный путь (и подвиг) — это тоже одна из сторон поиска великого синтеза и преодоления разобщения «основополагающих начал» жизни, преодоления неподлинности всего бытия и прежде всего человеческого, преодоления ложного теоретизирования. Художественная литература, изобразительное искусство, философия России дают примеры тому исключительно яркие, необыкновенные по своему драматизму.

Примечания

¹ Емельянов Б.В., Ермичев А.А., Русаков В.М. Первый русский философский журнал // Вестник Ленинградского университета. Сер.6. Вып.3 (№20). С.106—110.

² Соловьев В. Кризис западной философии // Соч.: В 10 т. Т.1. С.26.

³ Западноевропейская культурфилософия между мифом и игрой // Само-сознание европейской культуры XX века. М., 1991. С.9.

⁴ Там же. С.10.

⁵ Трубецкой С. Соч. М., 1908. Т.2. С.260.

⁶ Лосский Н. История русской философии. М., 1994. С.105.

⁷ Емельянов Б.В. Очерки русской философии. Екатеринбург, 1995.

⁸ Введенский А. О задачах современной философии // Вопр. философии и психологии. 1893. №20. С.135.

⁹ Киссель М. Судьба старой дилеммы. Рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX века. М., 1974. С.166.

¹⁰ Соловьев В. Соч. Т.2. С.17.

¹¹ Там же. С.324.

¹² Трубецкой С. Учение о Логосе // Соч. М., 1906. Т.4. С.3.

¹³ Его же. Основания идеализма. Соч. М., 1908. Т.2. С.258—259.

¹⁴ Соловьев В. Критика отвлеченных начал // Соч.: В 10 т. Т.2. С.327—328.

- ¹⁵ Там же. С.333.
- ¹⁶ Там же. С.330.
- ¹⁷ Там же. С.327.
- ¹⁸ Там же. С.332.
- ¹⁹ Там же. С.333.
- ²⁰ Там же. С.329.
- ²¹ Там же. С.333.
- ²² Там же. С.263.
- ²³ *Трубецкой Е.* Смысл жизни. Теодицея // *Вопр. философии и психологии.* 1918. № 141—142. С.3—4.
- ²⁴ *Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет. М., 1974. Т.1. С.212.
- ²⁵ *Соловьев В.* Критика отвлеченных начал. С.6.
- ²⁶ *Флоренский П.* У водоразделов мысли. План работы в приложении к кн. «Мнимости в геометрии». М., 1922 // *Контекст* 1972. М., 1973. С.344—346.
- ²⁷ *Соловьев В.* Критика отвлеченных начал. С.7—8.
- ²⁸ *Лотце Г.* Обоснование метафизики. Ч.III. Феноменология // *Антология мировой философии.* Ч. 3. М., 1972. С.636.
- ²⁹ *Цит. по: Бакрадзе К.* Избр. филос. труды. Т.3. Тбилиси, 1973. С.225.
- ³⁰ Там же. С.244.
- ³¹ *Бердяев Н.* Философия свободы. М., 1911. С.140.
- ³² *См.: Франк С.* Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1930.
- ³³ *С.Франк* обращался к проблеме «подлинности бытия» — центральной для экзистенциальной философии.
- ³⁴ *Дробницкий О.* Проблемы нравственности. М., 1977. С.125.
- ³⁵ *Киссель М.* Судьба старой дилеммы. С.165.
- ³⁶ *Лопатин Л.* Положительные задачи философии.. М., 1911. С.431.
- ³⁷ *Лопатин Л.* Больная искренность. Заметка по поводу ст.Преображенского «Фридрих Ницше» // *Вопр. философии и психологии.* 1893. № 16. С.109.
- ³⁸ *Долгов К.* Кризис буржуазного философско-эстетического сознания // *Борьба идей в эстетике.* М., 1974. С.129.
- ³⁹ *Самосознание европейской культуры XX века.* С.13.
- ⁴⁰ *Полани М.* Личностное знание. На пути к посткритической философии. М... 1985.
- ⁴¹ *Фейерабенд П.* Избр. труды по методологии науки. М., 1986.
- ⁴² Там же. С.146.

БЫТИЙНО-ОСМЫСЛЯЮЩЕЕ ПОЗНАНИЕ И ПРЕОДОЛЕНИЕ КРИЗИСА РАЦИОНАЛИЗМА

Проблема смысла человеческой жизни и смысла бытия вообще всегда была одной из стержневых проблем философии. В XX веке она открылась еще одной гранью: проблемой постижения смысла бытия в теоретическом познании. Перед античными философами эта проблема не возникала. Так, в платонизме бытие рассматривалось как целостность: космос, душа и ум неразделимы, человек — звено в цепи мироздания, его строение космоподобно, единство бытия обеспечивается демиургом. В процессе мирозидания перед ним был образец как составная часть ума. Этот первообразец означал и высшую цель — благо, разумность, красоту. Идеи и потенциал вещей являются и предельными целями человеческого существования. Познание — разумное постижение мира человеком. В предстоящем мире он открывает ту же разумность и благо, к которым стремится человек.

В Новое время положение радикально изменилось. За образец теоретического познания была взята галилеевская физика, в которой мир рассматривается в качестве совокупности идеальных объектов, независимых от каких-либо целей и связанных между собой универсальной причинной регуляцией. В новейшее время произошла математизация науки и, как полагал Гуссерль, «математизация природы». Чувственно воспринимаемые объекты стали подвергаться математической идеализации, бесконечное многообразие чувственно воспринимаемых качеств стало сводиться к «чистым идеальным сущностям», предельно мыслимым формам существования вещей, к идеальным объектам, а конкретные материальные объекты и чувственно воспринимаемые качества (цвет, звук, запах и т.п.) стали рассматриваться как воплощение этих сущностей, а человек — как деиндивидуализированный «идеальный тип».

Вера в абсолютный разум, в абсолютные нормы и образцы, абсолютное благо, придающее смысл бытию, рухнула. Самое точное знание об идеальных объектах, даваемое наукой, ничего

не может сказать о смысле человеческого существования, о перспективах человеческого бытия. В теоретическом мире не оказалось места личности, индивидуальному «я». Он отделился от повседневно воспринимаемого и переживаемого мира с его ценностями, нравственными требованиями, образцами, но стал выдавать себя за весь мир. Познание и мораль оказались разведенными. Ни ученый, ни художник, исповедующие это миропонимание, никакой моральной ответственности за свое познание и творчество не чувствуют. В связи с этим распоясался релятивизм. Возникла страшная угроза культуре.

Это положение стало рассматриваться многими философами и учеными как кризис рационализма и даже как кризис науки вообще. Реакция на это положение была различной: от проектов объединить науку с религией до предложений преодолеть рационализм спекулятивной мистикой. Наиболее плодотворной оказалась разработка различных способов объединения абстрактно-теоретического познания со смыслообразованием и ценностным отношением к бытию, которое мы называем бытийно-осмысляющим познанием. Наиболее впечатляющих результатов в этой работе достигли, по нашему мнению, Э.Гуссерль, М.Хайдеггер, С.Л.Франк, М.М.Бахтин.

Э.Гуссерль в работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная философия» проделал впечатляющий анализ того, как математизация наук приводит к замене реального повседневного мира миром идеальных объектов, а бытие в целом — методом. Выход из этого положения он видел в том, чтобы наука опиралась на жизненный мир. «Простой опыт, в котором дан жизненный мир, есть последнее основание всего объективного знания»¹ Для того чтобы наука придавала своим теоретическим построениям бытийный смысл, необходимо, чтобы она преодолела забвение того факта, что мир идеальных объектов есть абстракция жизненного мира, и восстанавливала субъективно-смысловую корреляцию ученого с предметами непосредственно-чувственно воспринимаемого мира.

М.Хайдеггер разделял бытие и сущее. Сущее, по его мнению, как бы не представляли его, как дух или материю, или волю, или представление, всякий раз является в свете бытия как предданного, присутствующего. Бытие в своей истории изначально привязано к мысли, расположено к ней. «Бытие как могущее расположение есть «возможность». Само бытие, которое будучи расположено к мысли, делает возможной мысль, и, тем самым, са-

моосуществление человека и, значит, его отношение к бытию»². Таким образом в бытие вводится человек — через мышление бытия. Различие между сущим и бытием определяет и различие между «исчисляющим», «калькулирующим» мышлением и бытийным мышлением, или «мышлением бытия», которое освещает само бытие еще до «хватки расчета», свойственной исчисляющему мышлению, и после нее. На первом этапе творчества Хайдеггер видел бытийное осмысление как постижение бытия через фундаментальную настроенность — тревогу, страх, заботу. На втором этапе он рассматривал бытие как слабо расчлененный универсум, некие безличные энергийные силы, а человека как носителя этих сил. Решающее значение в постижении бытия он стал придавать «объективистскому» языку, который стал понимать как «дом бытия», способ, каким устраиваются, взаимодействуют, высказываются безличные энергийные силы, обладающие влечениями, стремлениями, волей. «Бытийное мышление» Хайдеггера — это как бы возврат на философской основе к мифопоэтическому мышлению. Так, в работе «Исток художественного творения» он пишет, что «в сущности истины заключено *«влечение к творению»*³, а истина — несокрытость бытия, которая предстает в искусстве как спор мира и земли. «Как только разverzается мир, земля вздымается, пронизывая его... Земля, все держащая на себе, земля вздымающаяся, тревожится тем, чтобы пребывать в своей замкнутости, затворенности и все поverять своему закону»⁴. Земля здесь взята из древней мифологии, где она выступала в качестве одной из четырех космических стихий, осмыслена как живое существо и включена в новый, творимый философом миф. «Понимающее» постижение бытия у Хайдеггера сопрягается с мифопоэтическим мышлением.

По-своему трактовал необходимость бытийно-осмысляющего познания С.Л.Франк. В составе бытия он выделял действительность, реальность и «абсолютную реальность», «безусловное бытие», «всеединство». Абсолютная реальность вмещает не только то, что дано, но и того, кому дано и само отношение к данности. Результат — это единство сознания и осознаваемого, проживания и переживаемого, а абсолютная реальность — единство бытия и истины. Это единство металогическое, которое не уместается в понятиях и переливается через их край. Для его постижения С.Л.Франк, основываясь на идеях Н.Кузанского, разрабатывает особый бытийно-осмысляющий способ познания, который он называет «антиномическим познанием», «умудренным

неведением», «постижением непостижимого через непостижимое». Для этого он вводит понятие «полноты бытия», которое как бы разрывает внешние логические оболочки и выходит за всякие содержания понятия. Это постижение бытия через принятие противоположностей, через умение «витать между противоположностями» и в то же время твердо стоять между ними, не теряя самого себя. При этом рациональный способ познания не отменяется, он входит в высший вид познания, «умудренное неведение», «мистику», под которой он понимает способность мысли двигаться вокруг непостижимой абсолютной реальности, «как бы кружиться вокруг» нее.

Ни Э.Гуссерль, ни М.Хайдеггер, ни С.Л.Франк не смогли решить удовлетворительно проблему объединения в философском, научном и художественном познании объективности знаний с индивидуально-неповторимой позицией личности, ее незаместимостью в мире. Так или иначе выходило, что для адекватного постижения мира надо отказаться от индивидуально-неповторимого места в мире, занимаемого личностью. Решительнее всех эту проблему ставил и решал М.М.Бахтин. С одной стороны, он настаивал на расширении понятия «объективность», рассматривая ее как всеохватность, полноту, целостность знания. «Каждое частное явление погружено в стихию *первоначал бытия*»⁵, — писал он. Выявить смысл явления — значит установить его место в полном составе бытия. Но в состав бытия входит и человеческое «я», занимающее единственное и неповторимое место в мире. Исключение «я» из содержания теоретического или художественного мира — нарушение требования объективности как всеохватности и полноты знания, утеря его смысла. В действительности смысл рождается в конкретном поступке, который совершается под руководством «участного мышления», совершающего выбор и несущего за него ответственность. Знание, не пережитое личностью с позиций «участного мышления», нельзя считать полностью осмысленным. В дальнейшем идея включить в содержание бытийно-осмысляющего познания личностную позицию и индивидуальное переживание трансформировалась в концепцию дополнительности — обогащения теоретического и художественного мира «миром поступка», а дополнительность предполагает диалог несовпадающих друг с другом сознаний и обращение к «третьему» — наадресату, абсолютно понимающему сознанию, «судии», вечному, непреходящему, вырабатываемому исторически. «Я» на своем месте без «другого» и «я» на месте

«другого» без своей личностной позиции бессмысленны. Только во взаимодействии «я» и «другого», моего индивидуального мира и «большого мира» исторического человечества рождается подлинный смысл. Мое, пусть в исторических масштабах и небольшое дело, поступок. Мысль, открытие, мое собственное, пусть и негромкое, слово способны изменить и обессмертить и исторический мир и меня. Эти идеи М.М.Бахтина нашли свое продолжение в принципе дополнительности в физике и философии и в синергетике, которая обосновала учение о творческой роли бифуркационных процессов, познание которых дает возможность индивидуальному действию изменить содержание бытийных, всемирно исторических процессов.

Таким образом, Э.Гуссерль, М.Хайдеггер, С.Л.Франк, М.М.Бахтин и другие философы сформулировали основные новые способы бытийно-осмысляющего познания. Во-первых, это познание, в котором главной действующей силой выступает рефлексивное, трансцендирующее мышление, но которое в то же время включает в себя дорефлексивные образы (в переработанном или непереработанном виде), или, точнее, сочетается с ними. Оно совпадает и синтезирует данные и рефлексированного и непосредственного, бытийного сознания. Во-вторых, это познание альтернативно и антиномично, ибо исходит из бытия как многомерного и многовариантного по осуществлению процессов, как единства существования и осуществления, движения и покоя, тождества и различия. Открывая противоположности, оно не стремится примирить их или уничтожить мысленно одну из них, а осуществляет выбор нового решения проблемы, создает новые понятия, подходы, выдвигает новые концепции, в конечном счете создает новый вариант образа мира, в котором противоположности преобразуются, приобретают новый смысл. В-третьих, оно объединяет объективное содержание знаний с их субъективным человеческим содержанием, выявляет единство объективного и субъективного в бытии и познании. В-четвертых, бытийно-осмысляющее познание предполагает диалогичность, дополнительность. В-пятых, это познание синтезирует объяснение и понимание.

Современная разработка путей осмысляющего познания идет по следующим направлениям. Во-первых, выявление способов связи отдельного явления, события, поступка с бытием в целом. Лишь тогда они приобретают смысл. Так, Эйнштейн в своей творческой деятельности исходил из убеждения в существовании

универсальной причинности, каузальной гармонии мира. Идеал научного исследования, по Эйнштейну, заключается в том, чтобы каждое частное явление анализировать в связи с этой мировой гармонией. Но в этом случае мы имеем дело только с объективно-бытийным смыслом. В философском отношении бытийный смысл имеет более специфическое содержание. В нем должен найти отражение тот непреложный факт, что человек входит в состав бытия, поэтому в содержание смысла должно войти и отношение различных сфер бытия с человеком. Бытийный смысл рождается на границе встречи разных миров: объективного и субъективного, безличного и интимно-личностного, действительного и возможного. Во-вторых, выявление соотношения бытия с целями, в том числе с человеческими, общими и частными. Бесцельность есть бессмысленность. В современной философии и науке весьма острый интерес приобрела проблема целесообразности в бытии, направленности изменений в мироздании. В последние годы смысл все чаще связывают с понятиями «самоорганизующиеся, самодостраивающиеся, саморазвивающиеся системы», которые функционируют и в неорганической, и в живой природе, и в обществе. В-третьих, бытийный смысл означает соотношение бытия с ценностями. Возникновение цивилизации связывают с установлением принципов общечеловеческого единства и нравственной самостоятельности личности, которая стала мыслиться самоценной, а не только ценной для общества, класса, нации. В число высших ценностей в современном миропонимании входит и ценность природы, самоценность живого. В связи с обострением экологической ситуации весьма острой стала и проблема гуманизма, которая в свете теории коэволюции поворачивается новой гранью, требующей выработки новых ценностей и новых человеческих качеств. В-четвертых, бытийный смысл образуется из соотнесения существующего, в том числе индивидуальной человеческой жизни, с вечностью, бессмертием. Если все существующее погибнет и память о нем будет стерта в информационном поле мироздания, то трудно признать за существующим какой-либо смысл. В современной науке и философии идут непрерывные поиски реального достижения бессмертия как всего человечества, так и каждого отдельного человека. В-пятых, бытийный смысл образуется из соотнесения объективного мира с индивидуально-неповторимым миром личности и из соотнесения объективного в самой природе с субъективными процессами в живой материи. В свое время К.Юнг выдвинул гипотезу о конечном

единстве областей, изучаемых физикой и психологией, то есть о психофизическом единстве реальности. Он был убежден, что бессознательное в человеческой психике каким-то образом связано с неорганической материей. Отсюда оправданность принципа дополнительности в познании, который в широком смысле слова означает умение дополнять результаты абстрактно-логического познания данными интуитивного постижения реальности.

Примечания

¹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная философия // *Вопр. философии*. 1992. № 7. С. 156.

² Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // *Проблема человека в западной философии*. М., 1988. С. 317.

³ Хайдеггер М. Исток художественного творения // *Хайдеггер М. Феноменология. Герменевтика. Философия языка*. М., 1993. С. 93.

⁴ Там же. С. 94.

⁵ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.. С. 361.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ЧЕЛОВЕКОВЕДЕНИЕ

Среди вечных вопросов, над которыми веками бьется человеческий разум, важнейшим является вопрос, поставленный мифическим Сфинксом: Что значит человек? Откуда он? Куда идет?

Из века в век этими вопросами определяли свои научные поиски философы, ученые, богословы. Он же стоял и перед государственными деятелями. Вспомним четыре знаменитых вопроса Иммануила Канта: Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться? И объединяющий их: Что такое человек? Или первые строки «Поучения» великого князя Владимира Мономаха, взятые из Псалтыри: Что есть человек, что ты знаешь о нем?

Вопрос этот мучил человека. Он принимал колоссальные усилия, чтобы разрешить его. Иногда казалось, что ответ найден. Но проходили годы и он вновь стоял с не меньшей остротой и опять появлялись желающие посвятить его решению жизнь. Ситуация поразительно напоминала поиски философского камня или вечного двигателя, когда явные неудачи предшественников не отталкивали и ничему не учили их последователей. Не менее важно и то, что поиск ответа и в первом и во втором случае давал примеры гениальных прозрений и открытий. К примеру уже в Древней Греции было сделано одно из таких открытий. Это знаменитая протагоровская формула «Человек есть мера всех вещей».

У каждого народа были свои традиции в решении этого вопроса. Были они и у русской общественной мысли. Две из них, связанные в конечном итоге с политическими судьбами русской мысли, отличали ее от европейской традиции человековедения. Первая особенность заключается в большем внимании не к сущности, а к существованию человека. Русская общественная мысль с момента своего зарождения была ориентирована социально. В этом смысле она в своем концентрированном выражении была философией жизни, далекой от схоластицизма и абстрактных схем. Проблему человека русская мысль чаще всего решала через призму поиска ответов на знаменитые русские вопросы: Кто виноват? И что делать? Этот поиск, за которым просматривалась

забота о насущных потребностях существования человека велся широким фронтом в сферах материальной, политической, религиозной, этической жизни человека.

С этим связана и вторая особенность русской мысли. В отличие от традиций европейской национальной общественной мысли русская, более чем какая-либо из них, была заинтересована в том, чтобы ее идеи были доступны широким читающим массам. Поэтому столь разнообразен спектр жанров, используемых русскими мыслителями в поисках ответов от строго научных, философских, публицистических — особо любимых ими — до поэтических. Как не вспомнить в этой связи знаменитые державинские строки из стихотворения «Бог»:

Я связь миров повсюду сущих,
Я крайня степень вещества;
Я средоточие живущих,
Черта печальна божества;
Я телом в прахе истлеваю,
Умом громам повелеваю,
Я царь — я раб — я червь — я Бог!
Но будучи я столь чудесен,
Отколе произошел? — безвестен;
И сам собой я быть не мог.

Общепризнанно, что «загадка о человеке» была центральной, важнейшей проблемой русской мысли, делая ее антропологически ориентированной. Она неизменно оставалась в центре философских размышлений русских мыслителей, была открыта для всех влияний, жадно искала, находила и перерабатывала, а иногда и с порога отрицала, любые новации западной и восточной мысли, будь то писания отцов церкви, масонство, вольтеризм, фейербахианство или же ницшеанство.

Наиболее отчетливо проблема человека перед русской философией встала во второй половине XVIII в., когда она освободилась от тоталитарного влияния религии.

Безраздельное влияние религии в России ощущалось вплоть до XVI в. С этого времени начинаются секуляризационные тенденции в различных областях общественной жизни, предлагаются иные, чем в ортодоксальном православии, решения проблемы человека. Большой теоретический интерес в этом отношении представляет сочинение видного идеолога московской ереси «жидовствующих» дьяка Ф.В.Курицына *«Лаодикийское посла-*

ние». В нем утверждается, что человек духовно свободен («Душа самовластна, заграда ей вера»). Эта духовная свобода определяется «наукой» ветхозаветных пророков, осуждающей от имени Бога любое насилие над человеком.

К «Лаодикийскому посланию» близко примыкает анонимный трактат *«Написание о грамоте»*, в котором автор развивает ту же идею «самовластия души», но вне сферы духовного. Он заявляет, что мерой свободы человека является знание («грамота есть самовластие»), ум, благодаря которому человек сам выбирает путь добра или зла. Таким образом, уже знание, а не ветхозаветная «наука» определяет свободу человека, возвышает его над миром.

«Написание о грамоте» можно определить вкупе с «Лаодикийским посланием» как начало разворачивания рационалистической мысли на Руси. Рационализм, даже если он на первых порах выступает в религиозной форме, требует участия человеческого разума в постижении отношения человека к Богу. Это свидетельствует об историческом сдвиге в общественном сознании народа. Идея самовластия души вела к далеко идущим гуманистическим выводам и в конечном итоге определила конфронтацию русских мыслителей в идеологической борьбе. Действительно, если человек самовластен, отвечает за свои действия, это означает, что он в состоянии выбрать свой жизненный путь, вмешиваться в свою судьбу. Такое понимание человека определило интерес русских мыслителей к его интеллектуальной, нравственной и социальной деятельности.

Борьба народных низов в эпоху средневековья за личную независимость в тенденции явилась борьбой за независимость личности. Массовые народные движения порождают новые явления в области философской теории. Появляются работы, ориентированные на «естественные права» человека, его самоценность, независимую от национальной принадлежности. Наиболее полно это было выражено Ф.Косым: «Все люди едино суть у Бога и татарове, и немцы, и прочие языци»¹. Идея равенства всех людей стала идеологическим стержнем социальной утопической мысли в России XVI в. А.И.Клибанов оценивает учение Ф.Косого как «идеологический переворот», вершиной которого явилось понятие о «разуме духовном», поскольку в нем заключалось принципиальное обоснование «высшей истины человеческих отношений». Человек, являющийся обладателем «духовного разума», должен стать социально активным и способным устранить социальную несправедливость на земле. «Новое учение» Ф.Косого —

это учение о «социально-действенном» человеке. И хотя он «не посягнул на небо, в котором Бог», он «небо всей бесконечности всех его измерений открыл в самом человеке»².

XVIII в. вывел русскую философию из-под опеки теологических форм мышления. Не только в Европе, но и в России «знание стало наукой, и науки приблизились к своему завершению, т.е. сомкнулись, с одной стороны, с философией, с другой — с практикой»³. Дух Просвещения усилил внимание к человеку, его разуму, внутреннему миру, стремлению к счастью. Понимание сущности человека как вневременной и абсолютной заменяется анализом обстоятельств, определяющих существование и ценность человеческой личности.

Кризис провиденциализма, критика деспотизма и гуманизм становятся основными чертами передовой русской философии. Это не означает, что она сражалась с ветряными мельницами. Авторитет церкви, богословская интерпретация явлений объективного мира были сильны. Даже у наиболее передовых мыслителей из «ученой дружины Петра» в объяснении социальных явлений Бог выступает силой, все устрояющей и предопределяющей.

Вместе с тем реформаторская деятельность Петра, обмирщение всех сторон жизни общества и прежде всего общественной мысли были столь сильны, что даже официальная идеология основывалась на теориях общественного договора и естественного права. В ранг принципа государственной политики была возведена идея о несословной ценности человека, о подчинении его интересов обществу.

В работах А.Кантемира и В.Н.Татищева — основоположников светской философии в России — не только усиливается внимание к проблеме человека, но и намечаются новые представления о нем, отличные от теологических. Так, А.Кантемир рассматривает человека в единстве духовных и материальных сторон: «Я в своей натуре двойного существа не знаю»⁴.

Это единство носит целесообразный характер и определено божественным промыслом. Человек от природы равен другому человеку, и движет людьми в их стремлении соединиться в общество «нужда». Она «совокупила все государства и сделала сообщества и знакомства»⁵. Догадка Кантемира о роли материального фактора («нужды») в жизни людей превращает Бога из творца человека в его слугу, гаранта целесообразности, существующей ра-

ди человека. Такое положение высвобождает место реальному человеку с его естественными потребностями и интересами.

Новые представления, отличающиеся от религиозных, в первой половине XVIII века наиболее последовательно изложил В.Татищев в *«Разговоре о пользе науки и училищ»*. Еще в *«Истории Российской»* он заявил о том, что причины явлений могут «быть яко от Бога или от человека». В *«Разговоре»* же Татищев особое внимание уделил деятельности человека, следующего естественному закону. В основу его концепции положена и теория разумного эгоизма. Проблему взаимоотношения души и тела, сущности человека он не исследовал.

Мыслителя больше интересовали такие проявления души, как ум и воля, поскольку они, по его мнению, и определяют жизнь и поступки человека: «Ум бо яко царь властвует, а воля влечет на всякое хотение, из которого человеку благополучия и беды приключаются»⁶. Ум это прежде всего «сила души», определяющая возможности осмысления человеком (и «прочими животными») объективного мира. Ум необходимо отличать от «разума», который представляет, как считал Татищев, тот же «ум через употребление и поощрение его качеств исправленный»⁷. Разум — достоинство одного только человека. Главное условие перехода ума на ступень разума состоит в просвещении. История общества тем самым понимается как «природное», «всемирное умопросвещение».

Значение ума и воли в жизнедеятельности человека не равнозначно. Волевые усилия, при отсутствии контроля над ними со стороны человека, могут усложнить, «разгладить» его жизнь. Ум помогает воле сохранить разумность («мерность») в следовании «любочестию», «любоимению (обогащению) и «плотиугодию» — основным, по Татищеву, и врожденным каналам удовлетворения человеком своих материальных и духовных потребностей. Таким образом, жизнь человека, все ее стороны и проявления, отношение его к самому себе, к другим людям и к Богу определяются разумной пользой. Она оформляется в правило «люби себя с разумом», т.е. в принцип разумного эгоизма. В формулировке Татищева он звучит следующим образом: «Какую любовь или от кого паче надеемся милость, помощь и добродеение улучить. должен ему заимствованно от нас самих равное изъять»⁸.

Сложнее было применить этот принцип по отношению к Богу. Но и здесь русский мыслитель оказался последовательным. Заявление о том, что любовь к Богу должна определять настоя-

щее и будущее благополучие человека, переносит решение богословских проблем в сферу земного. Так Татищев вступил в противоречие с господствующей православной идеологией. Принцип разумного эгоизма требует удовлетворения посторонних, земных потребностей. Разум же определяет, какие из них, в какой пропорции приносят большую пользу. Человек разумный не может желать себе зла. Христианская же вера исходит из противоположных критериев поведения человека. Она признает только ту его деятельность, которая соответствует христианским заповедям, обеспечивающим счастье лишь в загробном мире.

По Татищеву, в мире действуют три закономерности: божоданный «естественный» закон, в основе которого лежит принцип разумного эгоизма; «божественный» закон — это уже закон «письменный», излагающий слово Божие в Библии; «церковный» закон — выработанный священниками как предписание для повседневной жизни людей. Между вторым и первым законами «никакой разности быть не может». Оба они, утверждал Татищев, осуждают рабство: «О господине в законе естественном то находим, что человек должен другому всякого добра желать и благодеяние показывать, как самому себе, а не делать того, чего себе не желает, что и письменный закон божеский утверждает; и хотя пленник за неприятеля почитается, однако ж оное до тех мест доколе он совершенно покорен, тогда уже покоривший не имеет правости оного покоренного чем-либо вредить, но по словам христовым оного бывшего врага любить и добро делать: по сему видится, рабство и неволя противно закона христианского»⁹.

Церковный же закон из-за проповеди аскетизма чаще всего не соответствует земной устремленности человека.

Заметное место в идейно-философских исканиях России XVIII века занимали масоны. Проблема человека была для них центральной (принято говорить даже об их антропологизме), они систематизировали, углубили идеалистическую ее интерпретацию, подчеркнули социальную обусловленность.

Масонов прежде всего интересует внутренняя жизнь человека, поскольку она, по их мнению, является связующим звеном между ним и Богом. «Истинное счастье находится внутри нас и зависит от нас самих, оно есть представление себя превыше всех случаев» — писал А.Кутузов, один из столпов русского масонства, подчеркивая свой интерес к внутреннему миру человека, предназначенного односторонне к активной деятельности сознания¹⁰. При этом все случайное, материальное отбрасывается. Телесная

жизнь противостоит духовной, отвращает человека от Бога. Поэтому перед личностью стоит задача превратить заложенные в нее духовные, божественные потенции в действительность внутренне богатого, цельного в своей устремленности к Богу человека. Сущность его, таким образом, масоны представляли изменчивой. Ее амплитуда — от человека элементарного (телесного) до ментального (духовного).

Масоны не выступали против религии, но активная проповедь идеи, что человек есть высшая ценность и высшее существо для человека, объективно способствовала оформлению среди передовых людей отрицательного отношения к религиозности. Гуманистические, скептические по отношению к государству и церкви элементы масонства привлекли в его ряды многих прогрессивных русских мыслителей. Краткое время масонами были Н.Новиков, А.Радищев, многие декабристы. Однако сектантская замкнутость масонства, абстрактный характер его гуманизма, далекий от решения больших вопросов русской действительности, неприятие радикальных методов решения социальных проблем заставили передовую общественность искать другие пути.

Новый взгляд на человека характерен только для просветительской философии, отрицавшей феодальный порядок как несправедливый. В основе ее решения проблемы человека лежали, во-первых, утверждение о самоценности личности, во-вторых, представление об изначально присущей человеку неизменной, «естественной» природе, в-третьих, вера в мощь разума, способного отбросить пути религии и сословности и утвердить общество на справедливых, разумных началах.

Русские просветители второй половины XVIII-начала XIX века решали проблему человека не только в ее социальных и этических аспектах, но и собственно в философском, как психофизиологическую. Правда, сама формулировка была различна: отношение души и тела, чувства и разума, субъекта и объекта, свобода воли. При этом русские просветители, как правило, опирались на последние достижения медицины, физиологии, психологии. В тех случаях, когда естественные науки не давали оснований для материалистических утверждений, философы, отказываясь от решения проблемы, объявляли идеалистический взгляд на нее несостоятельным. Например, Я.Козельский в *«Философических предложениях»* заявил: «Как мы в соответствии между душою и телом основательного и неоспоримого познания ни из опытов, ни от умствования вывести не можем, то для того я не всту-

паю в рассуждение о сем и дивлюсь тому, что другие авторы, и не разумея, писали о сей материи»¹¹.

Так же поступал и А.Радищев, пытавшийся в трактате «*О человеке, его смертности и бессмертии*» с материалистических позиций доказать бессмертие души. Философ постоянно ощущал противоречие между приводимыми им идеалистическими доводами (он их называл «гадательными, может быть заблуждением») и ранее приведенными доказательствами зависимости сознания, мышления от деятельности и состояния организма. Он сознавал, что эти «доводы» рожают такие возражения, «которые, оставшись без ответа, могут почтены быть доказательствами противоположности того, что доказать стараемся»¹². Безоговорочного вывода о бессмертии души философ не делал, но саму мысль о бессмертии не отбрасывал. Он считал, что если научные доказательства бессмертия невозможны, а вероятный его характер отрицать нет оснований, то остается верить: «Ты будущее твое определяешь настоящим; и верь, скажу паки, верь, вечность не есть мечта».

Русские просветители проблему человека решали в комплексе. Философский анализ сущности человека как существа материального, наделенного «действующим» разумом, они дополняли, обогащали анализом его социального бытия. Основная идея трактата Н.Новикова «*О достоинстве человека в отношениях к Богу и миру*» — человек как центр мировых событий, его действительное «достоинство» зависит не от Бога, а от него самого, и прежде всего от общественно полезной деятельности. Вне общества он только природное существо, «тварь беспокойная, бедная, бесполезная как земле, так и самому себе»¹³.

Просветительская идеология в тот момент единственная решительно противостояла религиозно-мистическим взглядам на человека. Часть русских просветителей направляла свои усилия на критику противоречащей человеческой сущности среды его обитания. Это относится прежде всего к Радищеву, который, наполняя теорию естественного права и общественного договора революционным содержанием, пришел к выводу, что «порабощение есть преступление», оно аморально и антигуманно, извращает сущность человека. А анализируя способы освобождения, философ утверждал право угнетаемого народа на борьбу, революционное выступление против насилия, на «человеколюбивое мщение».

«Вослед Радищеву», тесно примыкая к нему в основных философских и социологических посылах, проблему человека решала деистически-материалистическая школа русского Просвещения начала XIX века в лице А.Куницына, В.Чилиева, В.Попугаева, И.Пнина и других. На идеях Радищева были воспитаны и декабристы.

Дальнейшее решение проблемы человека русской философской и социологической мыслью первой половины XIX в. четко определяется противоборством реакционной идеологии «официальной народности» и, с другой стороны, революционно-демократической идеологии, вобравшей в себя прогрессивные традиции русской общественной мысли. Однако в России в 30—40-е годы XIX века жил и творил мыслитель, который, по словам А.Герцена, «стоял как-то особняком, между новыми людьми и новыми вопросами». Речь идет о «декабристе без декабря» П.Чаадаеве.

Оставаясь верным декабристским идеям всеобщего благоденствия, он искал другие, не революционные пути его достижения — в сфере религии, в единении человека с Богом, развивая христианские антропологические воззрения на человека и общество.

Свою философию Чаадаев называл «философией параллелизма». Ее основной постулат заключается в утверждении абсолютного единства всего сущего как некоей мировой первопричины явлений физического и духовного мира. Человек несет в себе две субстанции: вещественную и духовную, нравственную. Первая из них — реальная, она связана с окружающей человека природой, но не является главной, определяющей. Философ предостерегает против абсолютизации материального, «животного» начала: «Когда философия занимается животным человеком, то вместо философии человека она становится философией животных, становится главой о человеке в зоологии»¹⁴. К тому же каждый отдельный человек немощен перед силами природы и Бога, поскольку они жестко детерминируют его жизнь. Однако целый ряд конечных выводов Чаадаева: «будущее зависит от нас», «сознать — значит действовать» являются отступлением от принципов классического религиозного детерминизма.

Всякий отдельный человек и всякая мысль связаны со всеми людьми и со всеми человеческими мыслями. И это увеличивает его жизненный потенциал, поскольку с объединением людей в

общество человек, вобрав в себя духовное богатство человечества, приобретает «новый голос, связанный с ходом истории»¹⁵.

Человек у Чаадаева — существо социальное, включенное в общественные отношения, что и определяет его сознание. В противном случае, «без общения с другими созданиями мы бы мирно щипали траву»¹⁶.

Каждый отдельный человек — звено в цепи социального бытия человечества. Это накладывает на человека большую личную ответственность, поскольку он должен активно содействовать сохранению и приумножению традиций.

Но Чаадаев указывал и на влияние самой действительности на характер действий человека. «Разве мы находимся на небе, что можем безнаказанно отбросить условия действительности? И эта действительность есть ли что-нибудь другое, как не соединение чистых мыслей разумного существа с потребностями его существования»¹⁷. Чаадаев — целиком в русле идеалистической концепции — говорил о действительности, влияющей на человека, как об идейной среде. «Потребности существования» человека трактуются как идеальная потребность всеобщего интеллектуального слияния умов. Поэтому восстановление абсолютно-го единства — не только антропологический, но и космический, а в конечном итоге и теологический процесс. Родовое сознание как совокупность знаний и идей человечества является одновременно «духовной сущностью вселенной». Но над ними, над всем миром возвышается Бог, имеющий в философской системе Чаадаева несколько лиц, большая часть которых лишена мистической окраски.

Так, в «*Философических письмах*» Бог, помимо других проявлений, характеризуется как «всемирно-исторический закон», определяющий поступательное движение человечества по пути к грядущему раю на земле, к царству благоденствия и справедливости. Достижение этого идеального устройства («новой сферы бытия») возможно через преодоление индивидуального сознания, личных, эгоистических устремлений отдельного человека и построение общества, «не созданного руками человеческими», т.е. христианского. Таким образом, только в обществе христиан-единомышленников, считал философ, «можно заметить истинное восхождение, действительный принцип непрерывного развития и прочности»¹⁸.

Человек в антропологической концепции русского мыслителя активен. Но эта активность и, следовательно, свобода возмож-

ны лишь в рамках надмирового «всемирно-исторического закона», а «собственные воздействия человека исходят от него лишь в том случае, когда они соответствуют закону»¹⁹. Человек может противопоставить себя закону, поставить себя выше и вне его. Но тем самым он изымет себя из всемирно-исторического процесса, лишит себя возможности пользоваться кладовой родового сознания, благами общества. Это, по существу, означает смерть человека как личности.

До такого, как правило, дело не доходит, поскольку человек не ощущает всего объема своей возможной свободы. «Покоряясь божественной силе, — писал философ, — мы никогда не имеем полного сознания этой силы, поэтому она никогда не может попирать нашей свободы»²⁰.

У славянофилов проблема человека также решалась в рамках христианской религии, однако и само направление поисков, и результат отличались от чаадаевских. Славянофилы были ярко выраженными сторонниками православной веры, христианской антропологии. В работах И.Киреевского, А.Хомякова, Ю.Самарина утверждался дуализм «внутренней» и «внешней» сторон человека при несомненном преобладании первой как некоего «открытого общего средоточия для всех отдельных сил разума». Стороны разобщены грехопадением Адама, а в последующие времена — эгоизмом каждого отдельного человека. Поэтому требуется «собрать» человека, восстановить утраченные им ценности. По Киреевскому, процесс происходит следующим образом: «Главный характер верующего мышления заключается в стремлении собирать все отдельные силы души в одну силу, отыскивать то внутреннее средоточие бытия, где разум, и воля, и чувство, и совесть, прекрасное и истинное, удивительное и желаемое, справедливое и милосердное, и весь объем ума сливаются в одно живое единство и таким образом восстанавливается существенная личность в ее первоизданной неделимости»²¹.

При этом два фактора — мораль и духовное просвещение — являются неременным условием «восстановления человека». Если он чувствует разорванность своих сущностных сил, ощущает их борьбу и стремится к победе «внутреннего», он морально чист и подготовлен к «воссозданию» себя как гармонически развитого человека. Нравственный идеал славянофилов — традиционно христианский идеал смирения и вселенской любви. В дуализме «смирения» и «любви» последняя есть основной определяющий момент нравственного состояния человека. Только чело-

век, проникнутый всецело любовью, составляет истинный смысл, идеал и начало христианства.

Немалый интерес представляют взгляды одного из основателей славянофильства А.Хомякова. «Только в отношении к человеку, — писал он, — можно признать разделение церкви на видимую и невидимую»²². Видимая — это «внешнее» в человеке, а невидимая — «внутреннее». В целом же церковь одна, как и человек один в двух своих состояниях — телесном и духовном. Постигание истинного смысла церкви и назначения человека, постижение божественной истины невозможно, так как «силы разума» (человека) не доходят до истины божьей и бессилие человеческое делается явным в бессилии доказательств»²³. У Хомякова человек может владеть лишь знанием внешним и неполным. Полное знание человека и сознание им самого себя, своего места в мире есть результат божественного откровения.

Философ ближе всех других славянофилов подошел к религиозному пониманию человека. У Хомякова он — верующий индивид, а общество — организация верующих единомышленников. Будущее общество рисуется ему как «новая христианская церковь». Принцип, объединяющий людей в общество — любовь. Но она тогда исполнит свое предназначение, когда станет всеобъемлющей, засияет всеми красками, когда человек через моральное очищение вернется к идеям первоначального христианства.

Проблема единства во многом определяет размышления о человеке замечательного русского мыслителя Н.Станкевича. Человек понимается им как существо природное, но занимающее в иерархии природных образований особое место в силу ему одному принадлежащей способности «знать, надеяться, любить». Поэтому «разум, воля и чувство — три действительные направления человеческой жизни»²⁴. Человек одновременно является носителем двух состояний — «нормального» и «низшего». Первое указывает на его связь с роковым, человеческим, второе (это чаще всего тот же «эгоизм») — понижает его жизненный потенциал, ведет к разобщению с законом «всеобщей жизни». Поэтому вся жизнь человека нацелена на преодоление разрыва с общечеловеческим. Выполнение данной задачи достигается при совместном действии разума, воли и чувства, когда человек следует по стезе самовоспитания и, что важнее, — любит. Любовь чисто человеческое чувство, главная сущностная характеристика человека: «Жизнь есть любовь»²⁵.

Станкевич — объективный идеалист, утверждавший, что первоначалом, творцом мира и человека является некое Разумение, обладающее сверхъестественными характеристиками. Человек как микрокосм приобщен к Разумению через любовь. Таким образом, любовь — это «средобожная» сила природы, ею примыкает «последнее звено творения к началу»²⁶. Она, по мысли философа, должна быть центральной, всеобъемлющей деятельностью человека, освобождающей его от зла мира. В своих письмах к друзьям Станкевич достаточно часто вел разговор об этом понятии, наполняя его все в большей степени религиозным содержанием и приходя в конечном итоге к мысли, что любовь и есть религия — идея, высказанная им задолго до Л.Фейербаха.

Ранняя смерть Станкевича оборвала столь плодотворно начатую разработку религии любви. Первоначально, в 30-е годы XIX века члены философского кружка Станкевича и прежде всего В.Белинский, его современники (Н.Огарев, Герцен и другие) оставались сторонниками идеалистического решения проблемы человека. Однако постепенно они переходили на материалистические позиции. И этот процесс, как известно, завершился в антропологическом материализме Н.Чернышевского и его соратников по революционно-народнической идеологии, в их философии человека, в развернутом учении о человеке как субъекте истории и культуры. А далее прогрессивные русские мыслители пришли к учению об изменении мира вообще и общества в частности. Данную ветвь отечественной философии представлял, например, А.Богданов.

Одновременно набирала силу, становясь все более заметным явлением русской философии, идеалистическая антропология. Во второй половине XIX—начале XX веков интереснейшие решения проблемы человека предложили Вл.Соловьев, Н.Федоров, Л.Лопатин, В.Несмелов, Н.Бердяев, С.Франк, В.Розанов и другие. Их идеи нашли яркое отражение в творчестве многих видных деятелей искусства, среди которых был и теоретик символизма — Вяч.Иванов.

Философии возвращался «подлинный» ее смысл и значение. Предшественники уличались в рационалистических грехах, как заявлял Соловьев, «философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие»²⁷. Взамен предлагался «гармонический синтез религиозного, философского и опытно-научного знания».

Истоки русского религиозно-идеалистического антропологизма следует искать у Соловьева. Его теория «всеединства» объясняет практическую деятельность человека, которая осуществляет «царство божие» на земле. Человек несет в себе идею божества (абсолютного сущего, всеединства) и постоянно стремится воплотить ее в жизнь, создать так называемую «свободную теократию». Для русского философа «Царство Божие на земле — не только абсолютный порядок бытия, как он существует в божественной идее, но приобретает черты общественного строя, как он осуществляется на земле руками человечества»²⁸. Религиозные идеи и принципы, по его мнению, и определяют социальный прогресс.

«Космогонический прогресс» переходит в «теогонический», когда появляется человек «как чистая потенция идеального всеединства». Он постоянно преодолевает груз «механической причинности», связывающий его с материальным миром. Для него открывается «область истинного и совершенного» в лице «вочеловечившегося бога, Иисуса Христа»²⁹.

В своих антропологических построениях Соловьев большое место уделял нравственности. Он, в частности, писал: «С точки зрения нравственности человек живет в трех мирах, различных сферах — мирской, или условной (мир сей), божественной, или безусловной (Царство Божие) и посредствующей между ними, или реально их связывающей собственно религиозной (церковь)»³⁰. Эта схема претендует на охват всех сфер человеческого бытия, но при условии подчинения их церкви. «Собственно человеческие действия или поступки, сообразные благодати божией, соответствуют трем началам нравственности — благочестию, жалости и стыду, соответственно деятельное выражение их — молитва, милостыня, пост. Как церковь — собирательно организованное благочестие, так государство — собирательно организованная жалость»³¹.

Считая, что сущность человека реализуется в многообразии его общественных связей, В.Соловьев утверждает «всеединство» условием существования личности. «Как конечное существо человек не есть всеединое, а только малая единица, имеющая все другое вне себя... поэтому стать всем он может лишь в положительном взаимодействии со всеми другими, отказавшись от своей отдельности, воспринимая и усваивая себе жизненное содержание других, относясь к ним не как к границе своей свободы, а как к ее содержанию и ее объекту»³².

Соловьев также оживил некоторые христианские идеи, которые затем использовались религиозно-идеалистической философией. Речь идет, например, о христианской догме «тленности» земной человеческой жизни, грехопадении и грядущем искуплении и спасении. Непрерывная смена поколений через рождение и смерть является показателем несовершенства жизни. Кроме того, последующие поколения, возрастая на почве, как бы удобренной прахом отцов, несут на себе печать вины перед своими предшественниками. Соловьев утверждал, что будущее поколение, которому суждено встретить Царство Божие, обязано будет воскресить всех умерших в акте универсального спасения.

Полумистическая, полутеоретическая концепция физического воскрешения всех живущих на Земле людей содержалась в «философии общего дела» русского космиста Н.Федорова. Ее пафос в неприятии смерти и вере в приобретение полноты своего бытия через воскрешение в «будущей жизни». Поскольку смерть «неправда» и «бедность» человеческого существования, она должна быть преодолена и прежде всего через активное человеческое воздействие на слепую смертоносную силу косной природы. Русский философ верил в преобразующую силу сознания, в человека-творца. Он верил и в спасение Вселенной.

Итак, по Федорову, «смертность не изначальна, она не представляет безусловной необходимости: слепая сила, в зависимости от которой находится разумное существо, сама может быть управляема разумом»³³. В свое время Христос осуществил свое воскрешение и дал тем самым заповедь, Божеское веление. Опыт воскрешения был, и людям остается объединиться трудом («все должно быть преображено трудом») и разумом, «регуляцией» природы победить смерть, т.е. достичь такого уровня «управления природой», когда возможно будет собрать распыленные во Вселенной атомы и из них сложить тела умерших «отцов».

Ученик и последователь Федорова, К.Циолковский продолжил и развил учение о воскрешении. Совсем в духе своего учителя он писал: «Иные думают: мы имеем годы жизни и дециллионы лет небытия! Но есть ли это, в сущности, небытие, так как бытие в массе небытия незаметно и то же, что капля в океане воды? Но дело в том, что небытие не отмечается временем и ощущением. Поэтому оно как бы не существует, а существует одна жизнь. Кусочек материи подвержен бесчисленному ряду жизней, хотя и разделенных громадными промежутками времени, но сливающихся субъективно в одну непрерывную и, как мы доказали, пре-

красную жизнь. Обычно говорят: «я умру, вещество мое рассеется по всему земному шару, как же я могу ожить?» Но на это есть такой ответ: «До вашего зарождения вещество ваше тоже было рассеяно, однако это не помешало вам родиться. После каждой смерти получается одно и то же — рассеяние. Но, как мы видим, оно не препятствует оживлению. Конечно, каждое оживление имеет свою форму, несходную с предыдущими. Мы жили и всегда будем жить, но каждый раз в новой форме и, разумеется, без памяти о прошедшем».

По мнению Циолковского, возможности естественной эволюции человека подошли к своему пределу и, несмотря на это, человек весьма слаб в своих возможностях, «невелика продолжительность жизни, мало и плохо устроен мозг и т.д.». Однако развитие науки и техники позволит человеку «естественное» заменить «искусственным» и осуществить практическое бессмертие. Ученый во многих своих работах говорил о возможности радикального увеличения продолжительности существования каждого отдельного человека. «Жизнь не имеет определенного размера и может быть удлинена до тысяч лет». Кроме того, он утверждал, что со временем «страх естественной смерти уничтожится от глубокого познания природы, которое с очевидностью покажет, что смерти нет, а есть только непрерывное, сознательное и блаженное существование».

Наконец, русский космист разработал учение о монизме Вселенной, которое также доказывает возможность бессмертия: «Вселенная так устроена, что не только сама бессмертна, но бессмертны и ее части в виде живых блаженных существ. Нет начала и конца Вселенной, нет начала и конца также жизни и ее блаженству». «Потому «мы совершенно можем не беспокоиться о всех наших близких, о всех наших предках и о всех людях, когда-то живущих. Все они, по монизму, уже живут и довольны», так как «в общем, космос содержит только радость, довольство, совершенство и истину. Противоположное во Вселенной, по своей малости, незаметно».

Оригинальной является антропология Л.Лопатина, разработанная им в рамках «конкретного спиритуализма», как он назвал свою философскую систему. Основная посылка Лопатина — свободная личность предшествует в бытии всякой необходимости. Он считал, что «во Вселенной необозримая множественность индивидуально-обособленных существ с их свойствами и законами предполагает присутствие внутренне единых всеобщих творче-

ских сил, которые излились бы в них, связали между собою и дали им ту реальность и прочность, с которой они предстоят нашему наблюдению»³⁴. Эти индивидуальные духовные центры — души — бессмертны, наделены творчеством и свободой, а главное — имеют «субстанциональное бытие». Личность здесь — «конкретная интуиция нашего духа», занимающая определенное место в иерархии субстанций-монад, которую философ называл нравственным миропорядком. Главный тезис нравственной философии Лопатина (в нее входят и такие категории, как бессмертие души, бытие Бога, спасение и другие) состоит в утверждении творческого характера нравственных актов: «Нравственная жизнь не вершится в нас, а мы ее совершаем».

Антропологическая проблематика в конце XIX—начале XX веков приобрела значение важного и необходимого элемента теоретических построений русских богословов. В ней видели возможность укрепить позиции православия. Подобную точку зрения высказывал профессор Казанской духовной академии В.Несмелов, двухтомная книга которого *«Наука о человеке»* систематизировала проблемы христианской антропологии. В ней он исследовал историческое изменение предмета философии и пришел к выводу о том, что человека интересует не мир в его данности, но собственное положение в мире, знание о себе самом. Поэтому философия должна стать «специальной наукой о человеке — не как о зоологическом экземпляре, а как о носителе разумных основ и выразителе индивидуальных идей жизни»³⁵. В.И.Несмелов среди главных философских вопросов называл известные кантовские: «Что есть человек? Как он должен жить? На что человек может надеяться?» Решая их, считал он, мы познаем свои отношения «к безусловному бытию Бога», и тем самым философия становится христианско-антропологической.

Несмелов не скрывал и «сверхзадачи» своего труда — дать новое антропологическое доказательство бытия Бога. Все предшествующие доказательства, по его мнению, были недостаточны, поскольку поиски Бога велись в объективном мире, а не в духовно-человеческом. «Мир не подобен Богу и ничего божественного в себе не заключает, — писал Несмелов, — а потому он гораздо скорее может закрывать своего Бога, нежели открывать его. Но в чувственных пределах материального мира существует еще другой мир — духовный мир самого человека, и если вещественный мир обнаруживает одну только слепую необходимость своих механических явлений, то в сверхчувственном мире человеческой

личности прямо и положительно открывается разумное царство свободы и мысли. По законам этого духовного царства возникает у человека идея Бога, и в этом царстве она имеет реальную силу, потому что вызывает собою живую совокупность религиозно-нравственных стремлений человека"³⁶.

Несмелов считал, что наиглавнейшей в христианской антропологии является идея спасения, объединяющая, по его мнению, онтологические (космические) и социальные аспекты проблемы человека. «Безусловная ценность этой идеи, — утверждал он, — заключается в том, что дело спасения одинаково требуется как вечной правдой Бога, так и предвечным смыслом всего мирового бытия»³⁷.

На собственном пути искал смысл жизни Л.Толстой. Вопрос о человеке, его смерти и бессмертии волновал русского писателя всю жизнь, а поиски сопровождались исключительно тяжелыми душевными переживаниями. Ни научные, ни религиозные, ни философские объяснения предшественников не удовлетворяли Толстого. Постепенно он пришел к выводу, что смысл жизни нужно искать у трудового народа, который и творит ее. Главный тезис человекоучения Толстого — определение жизни как жизни в труде, а цели жизни как духовно-нравственного роста потребностей сделать ее «произведением души».

Настоящая жизнь человека неподлинна. И люди даже не догадываются об этом. Они, считал Толстой, вместо того, чтобы решать главную проблему «зачем жить, в чем смысл жизни?», решают второстепенную «как получше устроить свою жизнь?» Толстой же достаточно рано, уже в своей *«Исповеди»*, задумался именно над тем, зачем жить и как победить смерть. Писатель утверждал, что нужно жить так, чтобы смерть не смогла разрушить жизнь. А это означает — надо выполнить волю того, кто дал человеку жизнь и послал его в этот мир, т.е. Бога. Доказательство достаточно простое: так как Бог — источник всякой жизни, то и жизнь есть не что иное, как проявление Бога или часть Бога, стремящаяся к воссоединению с ним. Она таким образом есть ценность и высшее благо, но не сама по себе, а потому, что дана Богом. «Царство божие внутри нас» — утверждал Толстой, его надо обнаружить и всю жизнь поддерживать, воспитывать в себе и тем самым служить вечному — Богу. В трактате *«О жизни»* он писал: «Личная жизнь есть несогласие, противление жизни мира, жизнь разумная вся в согласии с жизнью мира. Жизнь личная уничтожается смертью личности. Для жизни разумной нет смерти.

потому что нет личности. Нет смерти потому, что человек переносит свою жизнь в служение вечному закону мира, и потому цель его жизни становится не жизнь, а служение".

Христианским антропологом был и Н.Бердяев. В течение длительной эволюции его взглядов, смены объектов философствования неизменной оставалась главная установка — сделать свою философию сознательно антропологической. Он попытался создать субъективно-идеалистическую «свободную христианскую философию», чуждую научности. Философия в его представлении должна быть учение о духе, т.е. о человеческом существовании, в котором раскрывается смысл бытия. Должна основываться на духовном опыте: быть субъективной, а не объективной. Должна быть только личной и начинаться с размышления над «моей» судьбой, над «я», а не с объекта. Должна выйти из «мировой данности», освободиться от внешнего для нее авторитета, как теоретического, так и практического. Только такая философия, антропологическая и антропоцентрическая, считал Бердяев, сможет вывести себя из кризиса и спасти человека.

Основная категория философии Бердяева — человек, поскольку он стоит в центре мира «и судьба человека определяет судьбу мира, через него и для него». Человек является единственным носителем духа, добра и красоты, реализует высшую божественную правду. Он и высшая материальная структура — микрокосм, содержащая все элементы мира — макрокосма. Вселенная входит в человека, поддается его творческому воздействию как малой вселенной. Подлинное бытие человека первично по отношению к любому возможному вне его бытию как природному, так и социальному — материализованному. Поэтому мир человека есть объективированная его духовность. Каков дух человека, таков и его мир.

Бердяев как субъективный идеалист считал, что объективной реальности не существует, она — иллюзия сознания, не само бытие, а качество бытия. Объективация есть неподлинное состояние подлинного бытия, потерявшего свободу, и проявляется в социальном мире как царствие механических коллективов, отчуждающих в себе субъекта, в поглощенности личного общим, в подавлении свободы, в господстве детерминации, в социализации человека и т.п.

Объективация как несвобода — результат грехопадения человека, а с ним и окружающего его мира. Реакция Бога на грехопадение двояка. С одной стороны, он оставляет мир, который тотчас становится неодухотворенным, ложным, детерминированным, а с другой — не может окончательно отказаться от своего творения и дает ему шанс спасения примером Христа, его жертвенной любовью, возможностью возвращения к Богу через несвободу, отрицание, муки.

Человек всегда несет в себе, хотя и потенциально, искру божью — свободу и творчество. Поэтому, если хочет, опираясь на них, свободно творит себя, выбирая между добром и злом. В акте творчества человек становится соравен Богу, потому что творчество есть продолжение миротворения, а «продолжение и завершение миротворения есть дело Богочеловеческое, божье творчество с человеком, человеческое творчество с Богом». Творчество — акт перехода из небытия в бытие. Творчество из ничего превращается в творчество из свободы. С человека-творца снимается печать первородного греха. В нем раскрывается творящая божественная энергия, человек становится свободным соучастником миротворения и тем спасается.

Бердяев считал, что спасение невозможно, если человек изолирован от других, если хоть одна душа мучается в аду. Поэтому спасение или рай могут быть только свободными, соборными, в братстве, в общении всех со всеми; если этого нет, если личность изолирована, ад сохраняется. Но трагедия личности даже не в этом. Личность испытывает постоянную тиранию общества. Не личность есть часть общества, а общество есть часть личности, оно выступает как безличная сила, противостоящая человеку. В преодолении трагизма человеческого существования суть социальной философии Бердяева.

Итак, общество — часть личности, его власть ограничивает права и свободу человека. В обществе «я» может не встретиться с «ты» и не стать «мы». Бурные преобразования, развитие техники нарушают природный ритм жизни, и человечество из теллургического, т.е. земного, переходит в новый — космологический период своего существования, в котором человек живет уже не среди тел органических и неорганических, а среди — организованных.

Оптимист Бердяев верил, что человечество не только должно, но и может возродиться на основе духовного возрождения. Он предсказывал наступление такого общественного устрой-

ства, названного им «персоналистическим социализмом», в котором соединятся два принципа: аристократический, утверждающий качественные характеристики личности, ее самоценность, и демократический, утверждающий социалистический принцип справедливости и братского сотрудничества людей.

Таковы важнейшие особенности антропологических исканий русской философии за два века ее существования. Ими, естественно, не исчерпывается весь объем философских школ, имен и работ, посвященных человеку, его смертности и бессмертию.

Примечания

¹ Цит. по: *Клибанов А.И.* Народная социальная утопия. М., 1977. С.56.

² Там же. С.73—74.

³ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т.1. С.599.

⁴ *Кантемир А.* Соч., письма и избр.переводы. Т.2. СПб., 1868. С.51.

⁵ Там же. Т.1. С.42.

⁶ *Татищев В.Н.* Разговор двух приятелей о пользе науки и училищ. М., 1887. С.15.

⁷ Там же. С.9.

⁸ Там же. С.22.

⁹ *Татищев В.Н.* Рассуждение о ревизии поголовной // *Петров Л.А.* Общественно-политическая и философская мысль России первой половины XVIII века. Иркутск, 1974. С.97.

¹⁰ Из письма А.М.Кутузова А.Н.Радищеву в Сибирь от 27 марта 1792 г. // *Проблемы гуманизма в русской философии.* Краснодар, 1974. С.32.

¹¹ Избр.произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. Т.1. М., 1952. С.417.

¹² *Радищев А.Н.* Избр.филос. произведения. М., 1952. С.370.

¹³ Утренний свет. Ч.10. Заключение. С.344—345 // *Макогоненко Г.* Николай Новиков и русское просвещение XVIII века. М.: Л., 1952. С.319.

¹⁴ *Чаадаев П.Я.* Собр.соч. Т.1. М., 1913. С.160.

¹⁵ Лит.наследство. Т.22—24. М., 1935. С.48,60.

¹⁶ Там же. С.53.

¹⁷ *Чаадаев П.Я.* Философские письма. Казань. 1906. С.49.

¹⁸ *Чаадаев П.Я.* Собр.соч.Т.2. С.137.

¹⁹ Лит. наследство. Т.22—24. С.44.

²⁰ Там же.

- ²¹ Киреевский Н. Соч. Т.1. М., 1861. С.275.
- ²² Хомяков А.С. Собр.соч. Пг., Б.г. С.33.
- ²³ Там же. С.36.
- ²⁴ Станкевич Н.В. Стихотворения. Трагедия. Проза. М., 1890. С.153.
- ²⁵ Там же.
- ²⁶ Там же. С.154.
- ²⁷ Соловьев В.С. Кризис западной философии // Соч. Т.1. СПб., Б.г. С.27.
- ²⁸ Там же. Т.4. С.109.
- ²⁹ Там же. Т.3. С.162.
- ³⁰ Соловьев В.С. Нравственная организация человечества //
Вопр. философии и психологии. 1897. Т.35. С.699.
- ³¹ Там же. С.704, 717.
- ³² Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соч. Т.2. С.154.
- ³³ Федоров Н.Ф. Философия общего дела. Т.2. М., 1913. С.203.
- ³⁴ Лопатин Т. Теоретические основы сознательной нравственной жизни
// Вопр. философии и психологии. 1890. Т.5. С.63.
- ³⁵ Несмелов В.И. Наука о человеке. Казань. 1905. Т.1. С.305.
- ³⁶ Там же. С.348—349.
- ³⁷ Там же. С.189.

В.И.Копалов
(Екатеринбург)

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ КАК СОВРЕМЕННАЯ ПРОБЛЕМА

*Да ведают потомки православных
Земли родной минувшую судьбу.*
А.С.Пушкин

Русская философия истории как раздел философского знания и учебная дисциплина до сих пор отсутствует в учебных планах гуманитарных факультетов, в том числе философских. Сегодня фактически нет ни одного пособия по этой тематике. Тем не менее русская философия истории существует давно. Ей посвящали свои сочинения выдающиеся русские философы, историки, юристы, богословы и публицисты. Сегодня труды С.М.Соловьева и В.О.Ключевского, А.С.Хомякова и Н.Я.Данилевского, Л.А.Тихомирова и Г.В.Флоровского, Н.А.Бердяева и И.А.Ильина впервые за много десятилетий стали доступны нашему читателю. Освоение этого наследия русской духовной культуры должно быть не только объектом внимания любознательного читателя, но и предметом систематического изучения.

Философия истории (историософия) — раздел философского знания, посвященный концептуальному построению и интерпретации исторического процесса и исторического познания. Впервые термин «философия истории» употребил Вольтер, имея в виду универсальное историческое обозрение человеческой культуры, которое, по его замыслу, должно было преодолеть узкие горизонты европоцентризма. Однако философско-исторические концепции создавались задолго до Вольтера. Их возраст равен возрасту философии в целом. Причем интерес к философии истории достиг своего апогея в эпохи глубоких социальных кризисов. Исторические катастрофы и переломы, по выражению Н.А.Бердяева, всегда располагали к попыткам осмыслить сущность исторического процесса, построить ту или иную философию истории. Примером тому являются философско-исторические концепции Блаженного Августина, Гегеля, Шпенглера: появление каждой из них было сопряжено с переходными эпохами во всемирной истории.

В русской философской и исторической мысли существовало направление, связанное с анализом ведущих тем и мотивов, присущих западноевропейской философии истории. Достаточно назвать имена М.М.Стасюлевича, Н.И.Кареева, А.С.Лаппо-Данилевского, В.М.Хвостова, В.И.Герье, которые анализировали в своих трудах проблемы направленности исторического процесса, движущих сил истории, цели и смысла истории, методологии исторического познания. Однако это течение фактически не занималось проблемами собственно русской философии истории.

Русская философия в целом, и историософия в частности, никогда не была бесстрастным, отвлеченным пониманием мира и исторического процесса. Она, в противоположность немецкой классической философии и позитивизму, ставила задачу раскрытия не абстрактной интеллектуальной истины, а истины как пути к жизни. Согласно В.В.Зеньковскому, с этим связано напряженное внимание к социальной проблематике, но ярче всего это обнаруживается в чрезвычайном, решающем внимании к проблемам историософии. «Русская мысль сплошь историософична, она постоянно обращена к вопросам о «смысле» истории, конце истории и т.п., — отмечает он. — Это исключительное, можно сказать, чрезмерное внимание к философии истории, конечно, не случайно и, очевидно, коренится в тех духовных установках, которые исходят от русского прошлого, от общенациональных особенностей «русской души»¹.

Русская философия истории рассматривала проблематику, свойственную историософии в целом. Но в то же время она ставила и решала проблемы, связанные со спецификой русского духовного менталитета, исторического бытия русского народа. Это вопросы о месте России в мировом историческом процессе, роль Запада и Востока в судьбе истории России, отношение к западноевропейской культуре, вклад России и русского народа в развитие человеческой цивилизации. Историософская тематика находила своеобразное воплощение в ведущих темах русской философии — соборность, всеединство, русский космизм и русская идея. Оформлению и кристаллизации ведущих тем и сюжетов русской философии истории способствовал плодотворный диалог славянофилов и западников в 30-40-х гг. XIX в. По утверждению Н.А.Бердяева, в этой идейной борьбе рождалось наше национальное самосознание. «Тысячелетие продолжалось русское бытие, но русское национальное самосознание начинается лишь с того времени, когда Алексей Хомяков и Иван Киреевский с дерз-

новением поставили вопрос о том, что такое Россия, в чем ее сущность, ее призвание и место в мире»².

Обращение к русской философии истории продиктовано сегодня не только чисто теоретическими, но и практическими задачами. XX век вызвал к жизни многочисленные эксперименты, которые, будучи основанными на европейских доктринах, применялись к России. В результате этих экспериментов подорвано экономическое и военное могущество России. Но наиболее сильные удары испытывает русское национальное самосознание. Идеология «общечеловеческих ценностей» вызвала пренебрежительное, полное национального нигилизма отношение к русской истории, культуре, языку, к России в целом. Полным ходом идет денационализация всей системы образования, которая осуществляется по программам «Фонда Сороса». В этих условиях мы должны противопоставить разрушительному процессу положительную тенденцию — возрождение и развитие русского национального самосознания.

Русская философия истории в своем развитии может быть представлена следующими основными этапами: древнерусский период, славянофильство, западничество, историографическое направление, религиозно-философское направление, евразийство и современная православная концепция.

Древнерусская философско-историческая мысль представлена в основном «Словом о законе и благодати» митрополита Илариона, «Поучением» князя Владимира Мономаха, доктриной «Москва — третий Рим» инока Филофея. В них преобладают идеи патриотизма и христианского универсализма, утверждаются единство Русской земли, а также мессианское предназначение русского народа и русского Православия, взявшего на себя миссию сохранения в чистоте и неповрежденности православного учения после падения Византии. Следовательно, с самого начала русская философия истории формируется как православно-христианская. Она возникла вместе с русской государственностью и русской духовной культурой.

Большое влияние на развитие русской историософии оказали **славянофильство** и **западничество** — два альтернативных направления, которые сформировались на рубеже 30—40-х гг. XIX в. Если западники полагали, что развитие России должно пойти в русле политических, экономических и культурных моделей западноевропейских стран, то славянофилы исходили из принципа особенного, самобытного пути исторического развития

России и протестовали против перенесения на русскую почву чуждых народу быта, политических форм и общественных отношений. Славянофильство было относительно однородным течением, в то время как западничество на всем протяжении XIX в. демонстрировало многообразие направлений: революционно-демократическое, народничество, позитивизм, марксизм. Смена ведущих идейно-политических течений в западноевропейских странах диктовала идейную моду и среди русских западников. Славянофилы, которые исходили из самобытного исторического развития России, практически не были подвержены идеологической конъюнктуре.

Представители **историографического** направления (Н.М.Карамзин, С.М.Соловьев, В.О.Ключевский) обращались к историософской проблематике с целью научного, концептуального изложения русской истории, ее периодизации и выявления основополагающих факторов развития. Так, С.М.Соловьев, характеризуя свою теоретическую платформу, называет три основных фактора, определяющих историю России: географический (природа страны), этнографический (характер «племени», к которому принадлежит народ) и внешний (соприкосновение с другими народами). Тем не менее для историографического направления историософия имела прикладное значение.

Вся многообразная философская проблематика получила развитие в период «серебряного века» русской философской мысли: Ф.М.Достоевский и В.С.Соловьев, Н.А.Бердяев и С.Н.Булгаков, авторы сборников «Вехи» и «Из глубины», И.А.Ильин, Г.П.Федотов и Н.О.Лосский дали теоретическое обоснование магистральных путей развития русской и всемирной истории. В частности, концепция культурно-исторических типов Н.Я.Данилевского оказала серьезное влияние на развитие западноевропейской истории в XX в.

Евразийство как оригинальная концепция русской философии истории сформировалось в 20-е гг. нашего столетия. Оно возникло как реакция на реалии начала XX в.: первую мировую войну, надлом и катастрофичность европейской культуры, революцию и гражданскую войну в России. К этому направлению во многом примыкает творчество Л.Н.Гумилева, который в одном из интервью называл себя «последним евразийцем».

Современная православная концепция русской философии истории наиболее целостно представлена в трудах покойного митрополита Санкт-Петербургского и Ладужского Иоанна, ко-

торый в ряде статей и книге «Самодержавие духа. Очерки русского самосознания», следуя традиции русской религиозной мысли, предложил свой вариант выхода из кризисного состояния для современной России.

* * *

Анализ проблематики русской философии истории можно проводить в соответствии с этапами ее развития, с именами наиболее видных ее представителей, а также самих содержательных произведений. На мой взгляд, более продуктивно сочетание логико-содержательного подхода с исследованием отдельных произведений.

Оценка места и роли России в мировом историческом процессе.

Эта сквозная тема русской историософской мысли была сформулирована в дискуссии западничества и славянофильства. Но и спустя полтора столетия она активно обсуждается не только в теоретическом, но и в практическом аспектах — в сфере политики, экономики и культуры. Основоположителем первой детально разработанной концепции философии истории в России был П.Я. Чаадаев. Публикация его первого «Философического письма» оказала ошеломляющее воздействие на общественное мнение российского общества.

Характеризуя безрадостное положение русского народа, Чаадаев попытался ответить на вопрос о судьбе и предназначении России и отыскать корни современной жизни в истории. Но результат оказался парадоксальным. В условиях, когда возник всеобщий интерес к истории России, когда многие зачитывались сочинениями Карамзина, Каченовского, Полевого, Чаадаев заявил, что прошлое России пусто, настоящее невыносимо, а будущего у нее вовсе нет. Можно предположить, что столь пессимистическое уmonoстроение Чаадаева было связано с крахом декабристского движения. Однако суть проблемы лежит значительно глубже.

Многочисленные вариации на тему об отсталости России, ее выпадения из всемирной истории приобрели под пером Чаадаева звучание этнонигилистического свойства. Его суждения — «Россия заблудилась на земле», «Провидение не было озабочено нашей судьбой», Россия «пребывает не только вне пространства, но и вне времени», «Мы принадлежим к числу тех наций, которые существуют лишь для того, чтобы дать миру какой-нибудь важный урок», — не только выражают негативное отношение к николаев-

скому режиму, но прежде всего кроются в западнических симпатиях самого Чаадаева. Эти симпатии вытеснили все другие чувства, привели к крайнему искажению русской истории и культуры, к уничтожению русского национального самосознания.

Уже современники Чаадаева подвергли его историософскую концепцию острой критике. Так, А.С.Пушкин писал ему: «Это Россия, это ее необъятные пространства поглотили монгольское нашествие. Татары не посмели перейти наши западные границы и оставить нас в тылу. Они отошли к своим пустыням, и христианская цивилизация была спасена. Для достижения этой цели мы должны были вести совершенно особое существование, которое, оставив нас христианами, сделало нас, однако, совершенно чуждыми христианскому миру, так что нашим мученичеством энергичное развитие католической Европы было избавлено от всяких помех». И Пушкин продолжает: «Но клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог ее дал»³.

Исходный пункт философии истории Чаадаева заключается в утверждении, что в основе исторического процесса лежит божественная идея, наиболее полно выраженная в христианстве. И здесь он видит серьезные различия между Россией и Европой. Католичество, считает Чаадаев, сохранило истинные заветы Христа, а Православие стало религией дряхлой Византии. Россия, принявшая Православие от Византии, с самого начала была обречена на отсталость, а затем еще более замкнулась в своем религиозном обособлении от европейских принципов жизни. Чаадаев превозносит католичество, утверждая, что оно создало Возрождение, свободу личности, политическую структуру, философию, науку, литературу и приблизило людей к Царству Божьему. «И поэтому, не взирая на все незаконченное, порочное и преступное в европейском обществе, как оно сейчас сложилось, все же Царство Божие в известном смысле в нем действительно осуществлено, потому что общество это содержит в себе начало бесконечного прогресса и обладает, в зародыше и в элементах, всем необходимым для его окончательного водворения в будущем на земле»⁴.

Дискуссия с Чаадаевым продолжается и в XX веке. Характеризуя нигилистическую концепцию русской истории и культуры Чаадаева, представитель второй волны русской эмиграции писатель и философ Н.Ульянов говорил, что в отличие от других рус-

ских религиозных мыслителей Чаадаев был популярен в большевистской России. Эта популярность зиждется на ненависти к Отчизне. Он первым вознес на нее хулу и только за то был превознесен. В письмах Чаадаева «к позорному столбу пригвождалась не власть, не бюрократия, не произвол, не временное и изменчивое, а вечное и неизменное — наша национальная субстанция»⁵. И сегодня многие публицисты, рассматривая в качестве идеала западные модели политического, экономического и культурного развития, делают объектом критики не политический режим, не правителей, не их программы, а Россию, ее историю и культуру.

Понятие «чаадаевщина» стало нарицательным, выражающим нигилистическое отношение к истории России, ее культуре, ко всему русскому. Вот где лежат истоки современных русофобских настроений, культивируемых и насаждаемых сегодня средствами массовой информации. Чуждые русской культуре периодические издания отождествляют русское самосознание с шовинизмом, антисемитизмом и даже с фашизмом. Утверждается, что русские обладают искаженным самосознанием, которое нет смысла реанимировать. Размышления о невосполнимых утратах русской культуры ставятся нашими недоброжелателями в плоскость рассуждений о полной потере идентичности между русским духовным менталитетом конца XIX — начала XX вв. и современностью. Открыто пропагандируется этнонигилизм и космополитизм, происходит опошление и уничтожение русской истории и культуры. Фактически мы имеем дело с новым вариантом интернациональной мондиалистской идеологии, ориентирующей развитие духовной жизни российского общества на «общечеловеческие ценности».

Чаадаевщина и этнонигилизм были объектом пристальной критики Ф.М.Достоевского. В «Дневнике писателя» он отмечал, что наши западники — это такой народ, который трубит во все трубы с чрезвычайным злорадством и торжеством о том, что у нас нет ни науки, ни здравого смысла, ни умения, что нам дано только ползти за Европой, подражать ей во всем рабски, что преступно даже и думать о нашей собственной самостоятельности. Многие западники, потерявшие веру в национальные идеалы, приходили к самооплеванию, к идейному холопству перед Европой. «Многие из них меняли свою веру и переходили в католицизм. Они становились разрушителями России, врагами России! Итак, вот что значило перемолоться из русского в настоящего европейца. сделаться уже настоящим сыном цивилизации, — заме-

чательный факт, полученный за двести лет опыта. Вывод тот, что русскому, ставшему действительным европейцем, нельзя не сделаться в то же время естественным врагом России»⁶.

Кредо западника с отношением к России, полным ненависти и презрения, было выражено В.С.Печериным:

Как сладостно отчизну ненавидеть
И жадно ждать ее уничтоженья,
И в разрушении отчизны видеть
Всемирного денницу возрождения!

Под этими строками сегодня могли бы подписаться сотни и тысячи «новых русских», которым чужда Россия, ее история и духовный опыт. Достоевский по этому поводу писал, что когда видишь за границей русских эмигрантов, то одно обстоятельство вызывает удивление: каким образом происходит претворение чисто русского сырого и превосходного материала в жалкую международную дрянь, обезличенную, без характера, без народности и без отечества. Эти эмигранты «в огромном большинстве, если не все, — более или менее ненавидящие Россию, иные нравственно, вследствие убеждения, «что в России таким порядочным и умным как они людям делать нечего», другие уже просто ненавидя ее безо всяких убеждений, так сказать, натурально, физически: за климат, за поля, за леса, за порядки, за освобожденного мужика, за русскую историю, одним словом, за все, за все ненавидя»⁷. Сегодня чаадаевщина проникла во все поры российского общества, сознательно культивируется, и чтобы найти духовную опору для противостояния ей, следует обратиться к историческому опыту русского народа и его историософским концепциям.

Роль Чаадаева в истории русской философской мысли исключительно противоречива. Им впервые сформулированы многие проблемы русской философии истории — взаимосвязь Запада и Востока, роль Божественного провидения в истории. Однако по своим симпатиям и ориентациям Чаадаев принадлежал к западническому крылу, явился основоположником западничества на русской почве. Вместе с тем, будучи христианским мыслителем, он оказал влияние на славянофильское направление, но не своими западническими пристрастиями, а идеей роли Божьего промысла в историческом процессе.

Основной вклад в развитие русской философии истории, сделанный славянофилами, и прежде всего А.С.Хомяковым и И.В.Киреевским, заключается в том, что они с позиции русского

национального самосознания выразили проблему соотношения России и Европы., Православия и католицизма. Другая ключевая проблема славянофильской философии истории — проблема соборности. «Две кардинальные темы, поставленные славянофилами, сделались вечными спутницами русской мысли до сего дня: историософская тема самобытности и онтологическая тема соборности, — пишет С.С.Хоружий. — Развитие первой темы есть общий вклад обоих основателей движения, Хомякова и Ивана Киреевского, а также, по справедливости, и Пушкина: не говоря о знаменитом письме к Чаадаеву... отдельные пушкинские тезисы в своей сжатой зрелости стоят трактатов: «греческое вероисповедание дает нам особенный национальный характер»... Иное дело с идеей соборности. Идея эта, уловившая глубинную суть православной религиозности, самую «душу Православия»... в своем появлении была неразрывно связана с единственным именем — Хомякова»⁸.

Основные контуры философии истории А.С.Хомякова очерчены важнейшей для славянофилов проблемой коренного различия путей России и Запада, нетождественности «начал» русской и западноевропейской жизни, доказательств самобытности русской культуры и истории. Для России таким началом является Православие как истинное христианство, а для Запада — католицизм как христианство искаженное. Византия погибла, но успела освятить Русь, в этом заключается ее историческая роль. Следовательно, Хомяков рассматривал религию как фактор, определяющий общественное и государственное устройство, нравственность, склад характера и быт народов. В этом отношении его концепция сходна с концепцией Чаадаева. Но при оценке роли Православия в развитии русской истории и культуры Хомяков занимал позицию, прямо противоположную чаадаевской. Если Православие сформировало основное свойство русского народа — внутреннюю духовность и внутреннюю свободу человека, то католицизм во многом следует принципам античного мира. Согласно Хомякову, древние римляне не знали религии как самопознания. Для них верховным божеством было государство и право. Поэтому и христианство в своем развитии подчинялось земным целям. В германском мире западное христианство — протестантизм — подвергалось еще большим искажениям в духе юридического формализма и логического рационализма, что особенно ярко проявилось в философии Гегеля. Все это в конечном счете привело к разъединению путей Запада и Востока.

Хомякову свойственна и известная идеализация прошлого России: «На нашей первоначальной истории не лежит пятно завоевания. Кровь и вражда не служили основанием государству русскому, и деды не завещали внукам преданий ненависти и мщения. Церковь, ограничив круг своего действия, никогда не утрачивала чистоты своей жизни внутренней и не проповедовала детям своим уроков неправосудия и насилия»⁹. В связи с этим он дает отрицательную оценку петровским преобразованиям, которые имели своей целью направить Россию по пути Запада. С помощью грубых вещественных средств Петр I поработил всех во имя государства, не поняв того главного, что сила заключается в законе нравственной любви, в истинной вере. В ходе его преобразований игнорировалась самобытность русских начал. Однако западничество, чуждое русскому народу, не успело исказить коренные принципы русской жизни — Православие и общину.

И прошлое, и будущее России Хомяков связывал с Православием как источником русского исторического и культурного процесса, а идеальное мироустройство русской жизни выводил из общины. Отсюда проистекает хомяковская концепция соборности. Соборность — единство, основанное на единоклубной любви к Христу и божественной праведности. Она выражает идею «единства во множестве», держится не общностью интересов, но связью духовной и нравственной. Главными атрибутами соборности являются свобода, органичность, согласие, благодать и любовь. Хомяков всегда настаивал на том, что соборность не человеческая, а божественная характеристика. Поэтому он говорил о благодатном характере соборной любви, где любовь есть то око, которым верующий человек видит божественные предметы.

Многие идеи философии истории Хомякова нашли развитие у И.В.Киреевского и в русской религиозной философии «серебряного века». И.В.Киреевский углубляет анализ нетождественности путей России и Европы. В частности, он показывает различие их нравственных и духовных ориентаций. Если западный человек всегда доволен своим нравственным состоянием и желает, чтобы и другие были на него похожи, то русский человек живо чувствует свои недостатки, и чем выше он восходит по лестнице нравственного развития, тем менее бывает доволен собой. Именно этим и можно объяснить критическую традицию русской художественной литературы (А.С.Грибоедов, Н.В.Гоголь, М.Е.Салтыков-Щедрин и др.). В западноевропейской литературе подобные мотивы чрезвычайно редки.

Киреевский оценивал государство как систему общественного устройства, имеющую целью жизнь земную. Церковь же есть устройство того же общества, имеющее целью жизнь небесную, вечную. Отсюда временное должно служить вечному, государство должно руководить обществом в интересах церкви. Однако Киреевский оговаривал, что подобное подчинение ничего общего не имеет с инквизицией или различными способами преследования за веру. При всем том он высоко ценил западноевропейскую культуру, достижения науки. «Да, если говорить откровенно, я и теперь еще люблю Запад, я связан с ним многими неразрывными сочувствиями. Я принадлежу ему моим воспитанием, моими привычками жизни, моими вкусами, моим спорным складом ума, даже сердечными моими привычками; но в сердце человека есть такие движения, есть такие требования в уме, такой смысл в жизни, которые сильнее всех привычек и вкусов, сильнее всех приятностей жизни и выгод внешней разумности, без которых ни человек, ни народ не могут жить своею настоящей жизнью»¹⁰.

Позднее, в творчестве Ф.М.Достоевского, Н.Я.Данилевского, В.С.Соловьева были развиты многие идеи философии истории раннего славянофильства. И.С.Аксаков подчеркивал, что это была эмансипация народного духа от иноземного ига, подвиг народного самосознания, определивший духовные и социальные начала русской народности, которые призваны быть могучими факторами всемирно-исторического развития и просвещения.

Запад и Восток в судьбе и истории России. Роль Запада и Востока в судьбе и истории России имеет различные аспекты исследования — исторический, геополитический и собственно историософский. Эта тема получила освещение в трудах русских историков, философов, ученых, этнологов, писателей и поэтов. Однако в русской общественной мысли были два течения (славянофилы и евразийцы), которые стремились показать своеобразие развития России, ее нетождественность ни с Западом, ни с Востоком. По утверждению евразийца П.Н.Савицкого, «Россия — особый этногеографический и культурный мир».

Исторический аспект. Россия в продолжение более чем тысячелетней истории была в постоянных контактах со своими западными и восточными соседями. Эти контакты, в зависимости от конкретных ситуаций, приобрели характер военных, экономических, политических и культурных связей и противостояний. Уже в период существования Киевской Руси наши предки испытывали

влияние скандинавского Севера, немецкого Запада, Великой степи и Византии. Особенно плодотворными были контакты с Византией, от которой Русь вместе с христианством заимствовала государственность византийского образца, письменность, основы литературы, философии и летописания, иконописи и зодчества. Однако довольно скоро произошел переход от заимствования культурных ценностей к их продуцированию на основе собственно русской интерпретации. Никак невозможно согласиться с мнением Чаадаева, что Русь приняла христианство от дряхлой Византии. На самом деле Византия в X в. была одним из самых развитых государств Европы того времени.

История России — череда бесконечных войн с Западом и Востоком. Историк С.М.Соловьев насчитывает с 1240 г. по 1462 г. (за 222 года) — двести войн и нашествий. С XIV в. по XX в. историк Сухотин насчитывает 329 лет войны. Россия воевала две трети своего исторического бытия. По словам И.А.Ильина, «из века в век наша забота была не о том, как лучше устроиться или как легче прожить; но лишь о том, чтобы вообще как-нибудь прожить, продержаться, выйти из очередной беды, одолеть очередную опасность: не как справедливость и счастье добыть, а как врага или несчастье изжить»¹¹.

На протяжении ряда столетий Россия испытывала военное давление со стороны Запада. Немцы, шведы, поляки, литовцы, французы осуществляли походы на Россию, блокировали ее, не допускали к портам Балтийского и Черного морей. Тем не менее русский народ создал мощное государство, которое смогло противостоять и Западу, и Востоку. Н.Я.Данилевский отмечал, что общественное мнение Западной Европы всегда было склонно считать Россию завоевательным государством, враждебным Западу и его ценностям. Однако он верно подчеркивал, что «Россия не честолюбивая, не завоевательная страна, она постоянно в угоду европейским интересам жертвовала своими». Сколь знакомы эти сентенции о России как завоевательной стране, особенно по впечатлениям последнего десятилетия, когда Россию (Советский Союз) называли «империей зла».

Геополитический аспект. Распад СССР вернул Россию к границам времен допетровской Руси. Соответственно в мире произошло нарушение геополитического равновесия: на смену двухполюсному противостоянию СССР и США пришло господство одной супердержавы, которое создает непредсказуемую геополитическую ситуацию.

Геополитическая проблематика роли Запада и Востока в судьбе России также многоаспектна. Прежде всего надо отметить, что все русские мыслители обращали внимание на особое геополитическое положение России. И.А.Ильин утверждал, что ни один народ мире не имел такого бремени и такого задания, как русский народ. Это — бремя необъятного пространства, которое следует защитить, оформить, замирить оружием и государственной властью. Тем более, что Россия не имеет естественных рубежей, подобно островной Великобритании, или окаймленными горными цепями Испании, Франции и Италии. Второе бремя — бремя природы, холодного климата, скудной почвы, но суровая природа стала нашей судьбою, слилась с нашей историей. Третье бремя — полиэтничность. Более ста этносов вобрала в себя Россия, дала достаточно простора для их политического и культурного развития.

Может ли Россия в конце XX в. заимствовать для себя какую-либо модель политического и экономического развития в качестве образца? На этот вопрос следует ответить отрицательно. Россия столь велика и многолика, что она сама является моделью мира. Она — модель мира в климатическом, социально-экономическом и этническом отношениях. Поэтому все попытки заимствовать либо голландский вариант (как было в прошлом), либо американский (что осуществляется сегодня), обречены на неудачу. Не случайно русские мыслители и ученые полагали, что Россия благодаря своему исключительному геополитическому положению должна в перспективе соединить и примирить Запад с Востоком. Так, Д.И.Менделеев в своей статье «К познанию России» писал: «Россия, расположенная отчасти в Европе, отчасти в Азии... назначена историей именно для того, чтобы так или иначе Европу с Азией помирить, связать и слить».

Историческая миссия России в прошлом и настоящем заключается в том, что она, будучи мощным государственным образованием, многонациональным по своему составу, на протяжении многих столетий сохраняла и сегодня сохраняет геополитическое равновесие на огромном евразийском континенте. Россия, являясь воротами Европы в Азию и Азии в Европу, не только защищала европейскую цивилизацию от многочисленных полчищ кочевых народов Востока, но и спасала народы Европы от тирании Наполеона и освобождала государства Европы от германского фашизма. Освобождая себя, русский народ исторически освобождал и другие народы. В этом проявляется основная миссия России,

отчетливо фиксируемая на основании исторических фактов и современного развития.

В союзе с Востоком Россия противостояла Западу, в союзе с западными державами она неоднократно боролась с другими государствами Запада. Но Россия никогда в союзе с Западом не вела вооруженной борьбы с Востоком. Однако сегодня в результате распада СССР такая перспектива вполне возможна: либо в форме соблюдения нейтралитета — война с Ираком и на Балканах, либо подключения ее в качестве сателлита, если внешняя политика России в ближайшее время не будет учитывать ее национальные и государственные интересы.

Историософский аспект. Русская философия истории с давних времен пыталась осмыслить историческую роль и задания России. Уже древнерусские источники зафиксировали универсалистские тенденции, свойственные русскому обществу, его патриотические традиции и роль русского народа как хранителя православного христианства. Историософская проблематика была особенно инициирована реформой 1861 г. и последующей серией реформ 60—70-х гг. XIX в. Реформа 1861 г. оказала мощное воздействие не только на материальную и политическую, но и на духовную жизнь русского общества. Под влиянием этой реформы — «великой бескровной революции» возникло и развивалось то направление, которое получило название «серебряного века» русской культуры. У истоков этого направления стоял русский писатель Ф.М.Достоевский, который явился одним из основоположников религиозной философской мысли.

Русская идея — сквозной мотив «Дневника писателя» Ф.М.Достоевского. Он был первым русским мыслителем, который сформулировал глубинный смысл русской идеи, противопоставил ее как идею православную католической и протестантской. Сегодня при анализе русской идеи чаще всего ссылаются на одноименные работы В.С.Соловьева и Н.А.Бердяева. Однако их труды являются развитием содержания русской идеи, обоснованного Достоевским. У него русская идея имеет триипостасное выражение: как идея славянская, как идея православная и как идея собственно русская. Русско-турецкая война 1877—1878 гг. пробудила в русском народе чувство славянского единения и взаимопомощи. В России создавались «славянские комитеты», которые собирали пожертвования в пользу сербов.

В этих условиях, по мнению Достоевского, славянская идея перестала быть лишь славянофильскою, а пришла вдруг, вследствие напора обстоятельств, в самое сердце русского общества, высказалась отчетливо в общем сознании, а в живом чувстве совпала с движением народным. «Но что же такое эта славянская идея в высшем смысле ее»? Всем стало ясно, что это такое: это прежде всего, то есть прежде всяких толкований исторических, политических и проч., есть жертва, потребность жертвы даже собою за братьев, и чувство добровольного долга сильнейшему из славянских племен заступиться за слабого с тем, чтоб, уравнивая его с собою в свободе и политической независимости, тем самым основать впредь великое всеславянское единение во имя Христовой истины, то есть на пользу, любовь и службу всему человечеству, на защиту всех слабых и угнетенных, в мире. И это вовсе не теория...»¹²

Характеризуя положение Сербии, Достоевский замечает, что только Россия сохранит ее от гибели в случае большого несчастья и что только Россия же могущественным влиянием своим поможет ей сохранить за собою, в случае удачи, максимум выгоды. «Не может Россия изменить великой идее, завещанной ей рядом веков и которой следовала она до сих пор неуклонно. Эта идея есть, между прочим, и всеединение славян; но всеединение это — не захват и не насилие, а ради всеслужения человечеству, — писал Достоевский. — В этом самоотверженном бескорыстии России — вся ее сила, вся ее личность и все будущее русского назначения»¹³. Эти мотивы так современно звучат сегодня, когда происходит унижение и политическое расчленение сербского народа, который, увы, не получает достойной помощи от России.

В «Дневнике писателя» Достоевский достаточно часто фиксирует внимание на миссии России как носительницы Православия. Он отмечает, что сущность России есть «идея всемирного человеческого обновления» и хранится она в России не в революционном виде, а «в виде Божеской правды, в виде Христовой истины, которая когда-нибудь да осуществится на земле и которая всецело сохраняется в Православии». Русский народ в крепостном рабстве, в невежестве и в угнетении не забыл своего великого «Православного дела», своей великой православной обязанностью, не озверел окончательно, не стал замкнувшимся эгоистом, заботящемся лишь о собственной выгоде. «Говорят, русский народ плохо знает Евангелие, не знает основных правил ве-

ры. Конечно так, но Христа он знает и носит его в сердце своем искони. В этом нет никакого сомнения. Как возможно истинное представление Христа без учения о вере? Это другой вопрос. Но сердечное знание Христа и истинное представление о нем существует вполне. Оно передается из поколения в поколение и слилось с сердцами людей, — утверждал Достоевский. — Но, вероятно, таково именно свойство его как славянина, то есть — подыматься духом в страдании, укрепляться политически в угнетении и, среди рабства и унижения, соединяться взаимно в любви и в Христовой истине»¹⁴.

Наиболее развернуты в творчестве Достоевского суждения собственно о русской идее, которая несомненно является вместе с тем и православной, и славянской. Размышления о «всеченности, всепримиримости, всечеловечности», которые составляют содержание русской идеи, сформировались в общественной мысли России как результат гармонического развития многочисленных этносов в ее пределах, их приобщения к высотам мировой культуры через русскую культуру. «Но если так, — говорил Достоевский, — то вот и у нас, стало быть, у нас всех, есть твердая и определенная национальная идея; именно национальная. Следовательно, если национальная идея русская есть, в конце концов, лишь всемирное человеческое единение, то, значит, вся наша выгода в том, чтобы всем, прекратив все раздоры до времени, стать поскорее русскими и национальными»¹⁵.

Еще один из аспектов выражения русской идеи в «Дневнике писателя» — гений русского национального самосознания и его источник. Явление Пушкина, согласно Достоевскому, самое яркое, твердое и неоспоримое доказательство самостоятельности русского гения и права его на величайшее мировое, общечеловеческое и всеединяющее значение в будущем. «В Пушкине две главные мысли — и обе заключают в себе прообраз всего будущего назначения и всей будущей цели России, а стало быть, и всей будущей судьбы нашей, — говорит он. — Первая мысль — всемирность России, ее отзывчивость и действительное, бесспорное и глубочайшее родство ее гения с гениями всех времен и народов мира. Мысль эта выражена Пушкиным не как одно только указание, учение или теория, не как мечтание или пророчество, но исполнена им на деле, заключена вековечно в гениальных созданиях его и доказана ими... Другая мысль Пушкина — это поворот его к народу и упование единственно на силу его, завет того, что лишь в народе и в одном только народе обретем мы всецело весь

наш русский гений и сознание назначения его. И это, опять-таки, Пушкин не только указал, но и совершил первый, на деле»¹⁶.

Достоевский подробно разбирает сентенции западников об отсталости и неграмотности России и русского народа. «Европа, дескать, деятельнее и остроумнее пассивных русских, оттого и изобрела науку, а они нет». Но пассивные русские, в то время как там изобретали науку, проявляли не менее изумляющую деятельность; они создавали огромное государство и сознательно создали его единство. Достоевский был твердо уверен, что Россия скажет всему миру и всей цивилизации свое новое, здоровое и еще не слыханное миром слово. Если у нас есть литературные произведения такой силы, мысли и исполнения, то почему у нас не может быть впоследствии и своей науки, и своих решений экономических и социальных, размышлял он. Нельзя же предположить смешную мысль, что природа одарила нас лишь одними литературными талантами. Все остальное есть вопрос истории, обстоятельств и условий времени. Предположение Достоевского подтвердила последующая история: Россия создала науку, систему образования, промышленность. Имена Менделеева, Вернадского, Павлова, Мечникова и многих других русских естествоиспытателей стали известны всему миру. А Россия советского периода своей истории создала первоклассную науку и систему образования, которые многими странами рассматривались в качестве образца.

По мнению Н.А.Бердяева, Достоевский не только отражал строй русской души и познавал его, он был также сознательным глашатаем русской идеи и русского национального самосознания. В нем отразились все антиномии нашего национального сознания. Русское мнение и русское самомнение, русскую всечеловечность и русскую национальную исключительность можно открыть в Достоевском. По Достоевскому люди Запада узнают Россию.

Мыслители «серебряного века» русской культуры во многом шли в русле традиции, основанной Достоевским. Характеризуя пореформенную Россию, В.С.Соловьев утверждал, что тело России свободно, но национальный дух все еще ждет своего 9 февраля. «Каков идеальный принцип, одушевляющий это огромное тело, какое новое слово этот народ скажет человечеству, что желает он сделать в истории мира? Мы поищем ответа в вечных истинах религии. Ибо идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»¹⁷. Чтобы понять русскую идею, полагает Соловьев, надо ставить

вопрос не о том, что делает Россия для себя, а о том, что она должна сделать во имя христианского начала и во благо всего христианского мира. Россия, по его мнению, достаточно показала и Востоку и Западу свои физические силы в борьбе с ними, теперь ей предстоит показать им свои духовные силы в примирении.

История, казалось бы, подтвердила проницательные размышления Ф.М.Достоевского и В.С.Соловьева о предназначении России и русского, о его всемирно-историческом служении. Так, и в советский период своей истории русский народ сделал исключительно много для развития образования, промышленности, средств связи и культуры в целом практически всех бывших союзных республик, а в особенности — республик Средней Азии, Закавказья и Прибалтики. Он щедро делился с ними своими специалистами во всех областях знания и производства, своими технологиями, продукцией промышленности и сельского хозяйства. Делимся зачастую в ущерб своим интересам. Сколь горько сознавать сегодня, после распада СССР, что русские люди стали в этих, ныне самостоятельных государствах, людьми второго сорта, изгоями, не имеющими часто даже права гражданства. К этому следует добавить и то обстоятельство, что СССР практически безвозмездно оказывал помощь многим народам «третьего мира» и социалистическим странам. Вряд ли уместно рассматривать эту помощь, как экономическую, так и политическую однозначно, лишь как проявление политических конъюнктурных интересов СССР.

Понятие «русская идея» стало интегральным выражением множества смысловых характеристик. Используя логический метод анализа, мы можем выделить следующие основные аспекты данной проблемы: 1) «русская идея» — выражение национального самосознания русского народа; 2) «русская идея» — размышление об исторической миссии России, ее месте и предназначении в историческом процессе; 3) «русская идея» — выражение диалога культур Запада и Востока, понимание России в качестве посредника между Западом и Востоком; 4) «русская идея» — выражение религиозного предназначения России и Православия; 5) «русская идея» — манифестация русской культуры в целом и русской философии истории в частности.

Рассмотрение русской идеи как выражения самосознания русского народа — это традиционный акт теоретической рефлексии для русской философии истории — анализ этноцентризма и

национального инстинкта, патриотизма и национализма, выявление основных черт национального характера. И.А.Ильин, характеризуя чувство патриотизма, утверждал, что любовь к Родине уходит своими корнями в глубины человеческого бессознательного: в жилище инстинкта и страстей, куда не всякий любопытный глаз имеет доступ. И сразу мы вспоминаем знаменитые строки Ф.И.Тютчева: «Умом Россию не понять, аршином общим не измерить...» Традиция, свойственная русской философии истории, связывает национальное самосознание с языком, историей, культурой в целом, Православием и чувством патриотизма.

Большое значение в деле формирования национального самосознания придавалось в русской педагогической мысли. Выдающиеся теоретики русской педагогической мысли К.Д.Ушинский, Л.Н.Толстой, П.Ф.Каптерев, К.П.Победоносцев постоянно говорили о необходимости разработки педагогических принципов, проистекающих из специфики национального характера и русской культуры. И.А.Ильин предложил программу воспитания, направленную против национального обезличивания в деле образования. «Надо сделать так, — писал он, — чтобы все прекрасные предметы, впервые пробуждающие дух ребенка, вызывающие в нем умиление, восхищение, чувство красоты, чувство чести, любознательности, великодушие, жажду подвига, волю к качеству — были национальными, у нас в России — национально русскими; и далее: чтобы дети молились, думали русскими словами; чтобы они почуяли в себе кровь и дух своих русских предков и приняли бы любовью и волею — всю историю, судьбу, путь и призвание своего народа; чтобы их душа отзывалась трепетом и умилением на дела и слова русских святых, героев, гениев и вождей. Получив в дошкольном возрасте такой духовный заряд и имея в своей семье живой очаг таких настроений, русские дети, где бы они не находились, развернутся в настоящих и верных русских людей»¹⁸.

В русской историософской мысли длительное время развивалась традиция, которую, с известной долей условности, можно назвать философией политического радикализма. Декабристы, революционные демократы, народники, русские марксисты сумели дать свое обоснование понимания исторического процесса, места и роли России в нем. Труды А.И.Герцена «Русский народ и социализм», П.Л.Лаврова «Исторические письма», П.А.Кропоткина «Хлеб и воля», работы по историческому материализму Г.В.Плеханова и В.И.Ленина на протяжении ряда десятилетий

оказывали серьезное влияние на идейную атмосферу и историческое бытие России и русского народа. Однако все эти направления отличались индифферентным отношением к русскому национальному самосознанию, полагали, что Россия должна использовать западные модели социально-экономического развития и рассматривали революцию как единственное средство переустройства российского общества.

Оценка роли Православия в русской историософии.

Русская философия истории много и напряженно размышляла о значении и роли Православия в развитии русской культуры и государственности. На протяжении тысячелетия Православие обуславливало все стороны жизни русского народа, являлось основанием русской государственности, быта, самого образа жизни русского общества. Многочисленные свидетельства об определяющей роли Православия в развитии духовной культуры России мы находим в творчестве Пушкина, Гоголя, Тютчева, видных русских философов — Лосского, Ильина, Федотова, Флоровского. Современный исследователь русской философии С.С.Хоружий полагает: «В случае субъекта российской культуры духовным истоком цельного процесса является Православие во всей совокупности своих сторон: как вера и как Церковь, как учение и как институт, как жизненный и духовный уклад. В итоге существо, смысловое содержание философского процесса в России с необходимостью включает в себя освоение, проработку Православия средствами и в формах философского разума»¹⁹.

И.А.Ильин, характеризуя историческую миссию православного христианства, убедительно показал, что дух Православия всегда определял глубинные структуры русского национального характера, творческий потенциал русских святых, гениев и героев. Этими дарами Православия в течение столетий жили, просвещались и спасались все русские люди, все граждане Российской империи, и не только те, которые искренне верили, но и те, кто о них забывал или даже отрекался. Ильин называет ряд позиций, которые нужно отчетливо знать и представлять каждому русскому человеку. Православие сформировало основные принципы нравственности и правосознания, воспитывало в русском человеке дух жертвенности, служения и верности. Православное учение о бессмертии души дало русской армии все источники ее бесстрашного, послушного и всепреодолевающего духа. Православная монастырская культура положила начало русской историографии. Рус-

ское искусство впитало в себя дух православной веры, дух сердечного созерцания, молитвенного парения, свободной искренности и духовной ответственности²⁰.

Только через подобное православное мироотношение русский человек может принять свою историю такой, какова она была и есть, не отдавая предпочтения какой-либо эпохе и не отрицая нигилистически, исходя из политической конъюнктуры, другие этапы отечественной истории. Личностное восприятие истории, по словам Н.А.Бердяева, заключается в том, что каждый должен постигнуть «это историческое и историю как до глубины **мое**, как до глубины **мою** историю, как до глубины мою судьбу. Я должен поставить себя в историческую судьбу и историческую судьбу в свою собственную человеческую глубину»²¹. При таком отношении все этапы истории Отечества — и допетровская Русь, и императорская Россия, и советский период, и постсоветская Россия — будут восприниматься как единое целое, несмотря на все катаклизмы, страдания народа и выдающиеся достижения в материальной и духовной жизни.

Пушкинское замечание — «я не хотел бы переменить отечество или иметь другую историю» — вместе с тем указывает на то, что все испытания, расколы, революции, унижения иноземного и инославного ига не могли пройти бесследно в душе русского человека. Как писал И.А.Ильин, «прошлое горе — не прошлое — а живое и настоящее; и не чужое, а свое. Нельзя забывать о нем; ибо народная душа носит его в себе — в виде ран, соблазнов и искушений... Россия нуждалась и нуждается в великом духовном очищении. Она должна была понять, что чужое горе есть ее собственное горе, и духовно осилить и выжечь его в своей душе»²².

А.С.Хомяков средствами поэтического творчества сумел выразить греховность истории и ее преодоление всенародным покаянием и очищением.

Не говорите — «То былое.
То старина, то грех отцов.
А наше племя молодое
Не знает старых тех грехов».
Нет, этот грех — он вечно с вами,
Он в ваших жилах и в крови,
Он сросся с вашими сердцами,
Сердцами, мертвыми к любви.

Ощущение грандиозных катаклизмов в начале XX в. было присуще многим представителям русской культуры. После революции 1917 г. М. Волошин писал в статье «Россия распятая»: «Как поварные болезни — оспа, дифтерит, холера — предотвращаются или ослабляются предохранительными прививками, так Россия — социально наиболее здоровая из европейских стран — совершает в настоящий момент жертвенный подвиг, принимая на себя примерное заболевание социальной революцией, чтобы переболев ею, выработать иммунитет и предотвратить смертельный кризис в Европе. Этот кризис, вероятно, наступит там очень скоро, будет ужасен, но благодаря России европейская культура может быть переживет его благополучно... Мы вправе рассматривать совершающуюся революцию как одно из глубочайших указаний о судьбе России об ее всемирном служении»²³.

В наши дни вопрос о роли Православия в развитии русской культуры и русского народа был основательно разработан в трудах митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна, ныне покойного. Следуя традиции русской религиозной мысли, он напоминает, что на протяжении десяти веков соответствие внешней судьбы страны внутреннему состоянию духа заставляло русских людей с сугубым вниманием относиться к поучениям, предсказаниям и пророчествам об особой судьбе России, тщательно и благоговейно доискиваясь — в чем же неповторимый смысл русской истории, какое служение уготовал Господь для русского народа. «Издавна хранит церковное предание свидетельства того, что редкие избранники Божии — хранители особых благодатных даров — особым же подвергались испытаниям и скорбям, дабы самым делом явить свою верность Господу, свою готовность на жертву и благое произволение души. Такова и судьба Святой Руси — с момента ее чудесного крещения в Днепровском потоке и до сего дня, омраченного, увы, предательством и злобой, ложью и лицемерием, — писал он. — Хранить Божественные истины веры, ее благодатные дары и древние святоотеческие устои — а именно такова обязанность народа русского, промыслительно возложенная на него Самим Богом, — непросто и нелегко. Для этого потребен тяжелый душевный труд — труд христианского подвижничества и покаяния, державного мужества и стойкости. Но лишь такой труд придает смысл человеческой жизни, обнажает ее высшую ценность и проясняет ее великую, вечную, небесную цель»²⁴.

Конец XX века и наступление века грядущего настоятельно требуют создания современной концепции русской философии истории, но эта концепция может быть разработана лишь в глубокой и органичной связи с русской историософской традицией. У нас нет оснований для разочарования и утраты надежды. России не раз приходилось преодолевать крушение государственности, церковный раскол и революционные потрясения. И мы сегодня можем вместе с Г.П.Федотовым сказать: «Мы знаем, мы помним! Она **была Великая Россия**. И она **будет!**» У нашего народа есть привычка к напряженному труду, готовность к самопожертвованию и терпению, нерастраченный запас державной мощи и соборной любви.

В этом плане русская философия истории дает нам духовную опору, соединяет связь времен, пробуждает народную память и дает верные ориентиры для будущей деятельности.

Примечания

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т.1, ч.1. С.16—17.

² Бердяев Н.А. А.С.Хомяков. М., 1912. С.151.

³ Пушкин А.С. Полн.собр.соч.: В 10 т. М., 1970. Т.10. С.688—689.

⁴ Чаадаев П.Я. Соч. М., 1989. С.32.

⁵ Ульянов Н.П. «Басманный философ» // *Вопр.философии*. 1990. № 8. С.86.

⁶ Достоевский Ф.М. Дневник писателя. Избранные страницы. М., 1989. С.255.

⁷ Там же. С.434.

⁸ Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С.18.

⁹ Хомяков А.С. О старом и новом // *Русская идея*. М., 1992. С.63.

¹⁰ Киреевский Н.В. В ответ Хомякову // *Русская идея*. С.67.

¹¹ Ильин И.А. О России. М., 1991. С.13.

¹² Достоевский Ф.М. Указ.соч. С.310.

¹³ Там же. С.258.

¹⁴ Там же. С.63, 311.

¹⁵ Там же. С.372.

¹⁶ Там же. С.473—474.

¹⁷ Соловьев В.С. Русская идея // *Соловьев В.С. Соч.:* В 2 т. М., 1989. Т.2. С.220.

¹⁸ Ильин И.А. Собр.соч.: В 10 т. М., 1993. Т.1. С.202.

¹⁹ Хоружий С.С. Философский процесс в России как встреча философии и Православия // *Вопр. философии*. 1991. № 5. С.29.

²⁰ См.: Ильин И.А. Что дало России православное христианство // *День русской славы*. Белград. 1938. № 8.

²¹ Бердяев Н.А. *Смысл истории*. М., 1990. С.15.

²² Ильин И.А. *Одинокий художник*. М., 1990. С.195, 196.

²³ Волошин М. *Стихотворения*. Париж. 1982.. Т.1. С.171.

²⁴ Высокопреосвященнейший Иоанн, митрополит С.-Петербургский и Ладужский. *Самодержавие духа. Очерки русского самосознания*. СПб., 1994. С.333, 346.

Содержание

Ad hoc.		
К.Н.Любути		3
1. Культурно-исторические основания классического марксизма и проблема России	В.В.Скоробогачский (Екатеринбург)	4
2. Большевизм и «левый марксизм»: конфронтация или диалог?	А.В.Гайда, В.В.Китаев (Екатеринбург)	26
3. Размышления на тему «Ленин как философ»	К.Н.Любути (Екатеринбург)	51
4. Будущее марксистской философии: важнейшие направления развития	В.В.Орлов (Пермь)	65
5. История идеализма — от образного мышления к разуму	М.Н.Щербинин (Тюмень)	85
6. Кант и Платон о понятии «идея»	В.Д.Шмелев (Екатеринбург)	95
7. Фихте о критериях духовного	А.В.Лукьянов (Уфа)	115
8. Ф.Шлейермахер: вера и знание	Е.А.Степанова (Екатеринбург)	126
9. М.Бубер: мистическая традиция и новаторство	В.Б.Куликов (Екатеринбург)	140
10. Учение К.Ясперса о шифрах трансценденции	А.В.Перцев (Екатеринбург)	152
11. Феминистский постструктурализм: теория и практика	С.Н.Некрасов (Екатеринбург)	168
12. Моделирование природы человека в европейской философской традиции	А.С.Чупров (Челябинск)	183
13. О декартовой системе бытия	А.Ф.Кудряшев (Уфа)	195
14. Проблема обоснования категорий «бытие» и «существование» в истории философии	А.А.Исаев (Уфа)	200
15. Гуманизм в средние века (постановка вопроса)	В.Т.Звиревич (Екатеринбург)	207
16. Телесный символизм "древнего благочестия" и проблема отчуждения	В.Л.Круткин (Ижевск)	232
17. Философия Гегеля: проблемы человека и гуманизма	М.М.Шитиков (Екатеринбург)	242
18. Дилемма рационализма и иррационализма в русской философии конца XIX и начала XX вв.	В.М.Русаков (Екатеринбург)	258
19. Бытийно-осмысляющее познание и преодоление кризиса рационализма	Ф.Т.Мартынов (Екатеринбург)	278
20. Русская философия как человековедение	Б.В.Емельянов (Екатеринбург)	285
21. Русская философия истории как современная проблема	В.И.Копалов (Екатеринбург)	307

CONTENTS

K.N.Lubutin. Ad hoc

1. V.V.Skorobogazky (Ekaterinburg). The cultural-historical background of classical Marxism and the problem of Russia
2. A.V.Haida, V.V.Kitaev (Ekaterinburg). Bolshevism and "left Marxism" confrontation or dialogue?
3. K.N.Lubutin (Ekaterinburg). Some reflections on Lenin as a philosopher
4. V.V.Orlov (Perm). The future of the Marxist philosophy: the most important ways of its development
5. M.N.Sherbinin (Tumen). The history of idealism: from an imaginative thinking to the reason
6. V.D.Shmelyov (Ekaterinburg). Kant and Plato on the concept of "idea"
7. A.V.Lukjanov (Ufa). Fichte on the criteria of spirituality
8. E.A.Stepanova (Ekaterinburg). F.Schleiermacher on faith and knowledge
9. V.B.Kulikov (Ekaterinburg). M.Buber: the mystic tradition and innovation
10. A.V.Perzev (Ekaterinburg). K.Jaspers`theory on the ciphers of transcendent
11. S.N.Necrasov (Ekaterinburg). The feminist poststructuralism: theory and practice
12. A.S.Chuprov (Cheljabinsk). On the models of human nature in the European philosophical tradition
13. A.F.Cudryashev (Ufa). On Decart`system of being
14. A.A.Isayev (Ufa). The problem of the substantiation of the categories "being" and "existence" in the history of philosophy
15. V.T.Zvirjevich (Ekaterinburg). On the problem of humanism in the Middle Age
16. V.L.Crutkin (Izhevsk). On the body symbolism of the "ancient piety" and the problem of alienation
17. M.N.Shitikov (Ekaterinburg). On the problem of man and humanism in the Hegel`s philosophy.
18. V.M.Rusakov (Ekaterinburg). The dilemma of rationalism and irrationalism in the Russian philosophy on the edge of the XIX and XX centuries
19. F.T.Martynov (Ekaterinburg). On the understanding of being and the overcoming the crisis of rationalism
20. B.V.Yemyelianov (Ekaterinburg). Russian philosophy as an anthropology
21. V.I.Copalov (Ekaterinburg). Russian philosophy of history as a contemporary problem

**ФИЛОСОФСКАЯ ЖИЗНЬ УРАЛА
ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ**

Альманах

Компьютерная верстка **Мансурова Е.М.**
Технический редактор **Вавуленко М.И.**

Подписано в печать 18.02.1999. Формат 60х84 1/16.

Печать офсетная. Бумага офсетная.

Уч.-изд. л. 20,4. Печ. л. 20,75. Тираж 500 экз. Заказ **58**

Уральский государственный университет им. А.М. Горького
Екатеринбург, пр. Ленина, 51.

620083, Екатеринбург, пр. Ленина, 51.
Типолаборатория.

